L'INTRODUZIONE

DEL

VANGELO SECONDO GIOVANNI

COMMENTATA

LIBRI TRE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

TORINO

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE

Via Carlo Alberto, numero 33.

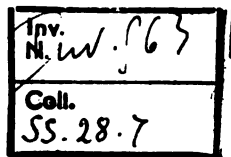
Roma — Via agli Uffici del Vicario, 19

Napoli — Via S. Liborio, 4, piano primo.

1882

L'INTRODUZIONE
DEL VANGELO SECONDO GIOVANNI

Ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα, πολλῇ παῤῥησίᾳ χρώμεθα. Καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ, πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου. Β. Κορινθ. γ.

Avendo dunque questa speranza, usiamo gran libertà di parlare, e non facciamo come Mosè, il quale si mettea un velo sulla faccia, acciocchè i figliuoli d'Israello non riguardassero nel fine di ciò che dovea essere annullato.
II. Cor., III, 12, 13.

L'INTRODUZIONE

DEL

VANGELO SECONDO GIOVANNI

COMMENTATA

LIBRI TRE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

TORINO
STAMPERIA DELL'UNIONE TIP.-EDITRICE
VIA CARLO ALBERTO, 33.
1882

A

PIETRO MARIA FERRÉ

VESCOVO DI CASALMONFERRATO

DELLA FILOSOFIA ROSMINIANA PROPUGNATORE INVITTO

GLI EDITORI RICONOSCENTI

DEDICANO QUESTE PAGINE SUBLIMI

CHE

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

DETTAVA IN GIORNI LUTTUOSI

DI PUBBLICHE CALAMITÀ E DI PRIVATE AMAREZZE

FRA IL VARIAR TURBINOSO DEI CASI UMANI

LEVANDO LA MENTE ALL'IMMUTABILE VERBO DIVINO

DIETRO LA SCORTA SICURA DELL'APOSTOLO DILETTO

DI CUI FU INTERPRETE DEGNO

POICHÈ GLI ARDEVA NEL PETTO LA CARITÀ DELLA VERITÀ

C. Beccaria.

PREFAZIONE

Il Commentario sull'introduzione del Vangelo secondo Giovanni, che ora pubblichiamo colle stampe per la prima volta, è uno splendido monumento della scienza teologica di Antonio Rosmini-Serbati. Egli scrisse altri libri di filosofia delle cose soprannaturali, di già registrati nel catalogo delle sue opere; ma in questo Commentario l'Autore sembra resosi superiore a se stesso per l'altezza della speculazione ond'egli tien dietro ai voli dell'Aquila degli Evangelisti.

Il Rosmini cominciò questo suo Commentario a Stresa, ai 18 ottobre del 1839; ma, scrittene alcune poche pagine, ne sospese il lavoro fino all'anno 1849, quando lo ripigliò e proseguì a Napoli, a Gaeta e a Caserta, come rilevasi dalle date che egli stesso segnò sui margini del manoscritto. Date memorande, che noi riprodurremo fedelmente in questa edizione, ai loro proprii luoghi, ove trovansi notate nell'autografo di mano dell'Autore, come chiaro argomento dell'ammirabile imperturbabilità e serenità di quest'anima profondamente cristiana, la quale racconsolava i giorni più dolorosi della sua vita colla meditazione delle cose sante e delle divine Scritture.

L'opera non fu compita e molto meno riveduta dall'Autore, il quale si era proposto di dividerla in tre libri,

mentre non ce ne rimangono che soli due, e il secondo di essi lasciato monco alle prime linee della Lezione XCIII.

Il primo libro tratta *della generazione eterna del Verbo*, e il secondo ragiona *della creazione fatta pel Verbo:* nel qual libro dalle arcane dottrine della creazione egli passa a favellare dei misteri della vita divina, umana, eucaristica e gloriosa del Cristo, e di quella partecipata al cristiano per la grazia e pei sacramenti. Probabilmente nel terzo libro si doveva discorrere ex-professo *dell'incarnazione del Verbo.*

Gli eruditi lavori della filologia, della critica e dell'archeologia moderna resero di certo in questi ultimi tempi un prezioso servigio agli studi biblici; ma insieme non si può negare che sviarono alquanto le menti degli studiosi da quella maniera classica e profondamente scientifica che si ammira negli antichi commentarii di S. Agostino sopra S. Giovanni e dell'Aquinate sulle lettere dell'apostolo Paolo. A questi antichi modelli principalmente si ispirava la mente di A. Rosmini, e a quelli coordinava bellamente i pregevoli trovati dell'età moderna, come n'è prova il Commentario che ora pubblichiamo. Il quale, sebbene non sia che ampio frammento di opera ben più poderosa, tuttavia speriamo che sarà accolto dai dotti con quella reverenza che soli i dotti sogliono avere per le opere degli uomini grandi.

Gli Editori.

SANTO EVANGELO[1] DI GESU'[2] CRISTO[3]

SECONDO GIOVANNI[4]

Lezione I.

1. Non si dice Evangelo di S. Giovanni, ma Evangelo di G. C. secondo Giovanni, perocchè fu Gesù Cristo quegli che apportò agli uomini il buon annunzio (*εὐ-ἀγγέλιον, buon annunzio*).

2. ישוע Salvatore, abbreviato da יהושע, che è quanto dire *ὁ κύριος σωτηρία*, *il Signore è la salute.*

3. Χριστός, *unto di Dio Padre*, cioè consacrato Re e Sacerdote, « quello cui il Padre *santificò* (cioè consacrò qual vittima al sacrificio) e mandò nel mondo » (Joann., x, 36).

Lezione II.

4. Giovanni (יוחנה grazia, o dono, o misericordia del Signore, ovvero יהוחנן, Θεόδωρος, *dono di Dio*) fu figliuolo di Zebedeo e di Salome da Betsaida (Matth., xxvii, 56 ; Marc., xv, 40) nella Galilea, chiamato da Cristo all'apostolato d'anni 25 in 26 (Hier. in Joann., i, xiv; e *Ep.* i, e Paulin., *Ep.* ccclxxxvi), seguace prima di Giovanni il Battista (Jo. Chrysost. in Jo., *Hom.* xvii, ed Epiph., *Haer.* li), vergine, amato da Cristo, e da Cristo soprannominato, insieme con suo fratello Giacopo il Maggiore, Βοανεργές (siriac.), *figliuoli del tuono* (Marc., iii, 17). L'anno di Cristo 98,

come pare, dell'età sua 95, dell'ascensione del S. N. 65, il 1° di Trajano, in Efeso (1) prese a scrivere in greca lingua, comune allora anche nella Palestina (Jos., *Antiq.*, XVIII, 20), il suo Vangelo l'ultimo degli Evangelisti, mosso dalle istanze dei suoi discepoli, dei Vescovi e delle Chiese dell'Asia (Epiph., *Haeres.* LI, 12), per opporsi a Cerinto e ad Ebione che negavano la divinità del Verbo (Clem. Alex. apud Euseb., *Hist. Eccl.*, VI, XIV; Hier., *De Vir. illustr. et prolog. in Matth.*), e per sopperire a quello che gli altri Evangelisti avevano omesso. « Riferiscono », dice S. Girolamo, « che avendo (Giovanni) letti i volumi di Matteo, di Marco « e di Luca, approvò il testo dell'istoria, e confirmò aver quelli « dette cose vere, ma aver essi tessuto l'istoria solo di un anno, « di quello in cui anche patì. Lasciato dunque da parte l'anno i « cui avvenimenti erano stati esposti dai tre, narrò i fatti del tempo « precedente, innanzi che Giovanni si chiudesse in carcere » (*De viris illustr.*, ed Euseb., *Hist. Eccl.*, III, IV; Cl. Alex. apud Eus., *Hist. Eccl.*, VI, III, 14; Epiph., *Haer.* LI; Theodor. Mops. *in Cathena Graec. in ead. cat. anonym.*). Furono premessi digiuni e pubbliche preci innanzi che Giovanni cominciasse a scrivere, « et post altam divinarum rerum contemplationem in ipso adhuc colloquii cum Domino calore prima Evangelii sui verba pronunciavit » (Hier. *prol. in Matth.*; Chrysost., *Hom.* LXVII; Baron., *init. Annal.*, IC; Paulin., *Ep.* XXIV; Epiph., *Haer.* LXIII, VII; Aug., *Serm.* CXXXV, 8).

Fra gli errori dei biblici tedeschi vi ha quello che nega l'autenticità dei tre primi Evangeli, i quali fanno venire da una tradizione orale, e da un Evangelo primitivo alterato; ma rispettano

---

(1) Iren., l. III, c. 1 e 11; Epiph., *Haeres.*, 51; Victor Pictavien. *in Apoc.*; Auth., qq. vet. et nov. Test., q. LXXII; Syr. Pers. Copht. in fin. Ev. Jo.; Theophyl. *Prolog.* Alcuni Ms. greci fanno il Vangelo di Giovanni scritto sotto l'impero di Domiziano, altri sotto quel di Trajano; alcuni l'assegnano all'anno 30 dopo l'Ascensione del S. N., altri al 31, altri al 32. Mss. plures ad calcem Ev. Joann. vid. Mill. post c. XXI Jo.; Theophyl.

Lo fanno già scritto a Patmos Athan. *in Synops.*; Auth. oper. imperf. hom. I; Hyppolyt., Ms. in Biblioth. Bodl. Dorot. Theophyl. Euthych. Mss. plures apud Mill. not. in c. XXI, 25, Suidas. — Gregorio Turonese (L. *de gl. Mart.* XXX) aggiunge che al suo tempo si mostrava il luogo dove S. Giovanni aveva scritto il suo Vangelo sopra una montagna presso di Efeso.

per lo più l'autenticità di quello di Giovanni (V. Gieseler, *Ueber die Entstehung und die frühsten Schicksale der schriftlichen Evangelien;* Eichhorn, *Einleitung in das N. T.*, t. I, s. 422 ff., 453 ff.; De Wette, *Biblische Dogmatik*, § 226, 2ª ediz.). Solo Bretschneider (*Probabilia de Evangelii et Epistolarum Jo. Ap. indole et origine,* Lipsiae 1820) e pochi altri (1) spingono l'empietà loro a dubitare anco se Giovanni sia l'autore del quarto Evangelo (2). La prima citazione di questo Vangelo fatta col nome espresso di Giovanni, per quanto io credo, trovasi in un passo di Teofilo d'Antiochia (*ad Autol.*, 2) verso l'anno 172 (V. i passi degli antichi, che citano questo Vangelo, nel De Wette, *Einleitung in d. N. T.*, § 76-109). S. Epifanio dà il nome di nemici del Verbo (ἄλογοι) a quelli che contestano l'autenticità di questo Evangelio (3). Questo Padre racconta altresì che gli Ebrei ne avevano fatta una traduzione in siriaco, e la conservavano gelosamente nella biblioteca segreta di Tiberiade sul mare di Galilea (Epiph., *Haeres.*, L, 3). S. Pietro d'Alessandria (citato nella *Cronic. Alexandr.* e Ms. fragm. *de Paschate* apud Petav. et Usser.) afferma che al tempo suo (sec. III e IV) si conservava dalla Chiesa di Efeso l'originale di

---

(1) Vogelius, *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht*, 1801 — Horstius: « *Lässt sich die Aechth. des Johannes Evang. aus Hinlangt Gründ. bezweifeln, und welch. ist der wahrscheinl. Urspr. dies Schr.?* », nel *Museum für Religionswiss.* di Henkio, t. I, pag. 47 e seg.

(2) Il Bretschneider fu confutato dagli stessi eterodossi. — Schott, « *Examinantur dubitationes quaedam de authentia Evangelii Joann. nuperrime ex prioribus IV Capp. excitatae* », Senae 1820. — Kaiser, *De Apologeticis Evangelii Johannis consiliis authentiam ejus commonstrantibus*, Erlang. P. I, 1821, P. II, 1824, in-4°. — Olshausen, *Die Aechtheit d. vier canonischen Evangelien*, Königsgb. 1825. — Usteri *Commentatio critica in qua Ev. Joann. genuinum esse ex comparatis IV Evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione J. C. ostenditur*, Turici 1823. — Bengelii *Neues Archiv. für d. Theologie*, t. I. — Crome, *Probabilia haud probabilia*, ecc. Leiden e Leipz. 1824. — Gli argomenti poi del Vogel e del Horsth, che Gio. Giorgio Rosenmüller chiama *infirma*, furono dissipati da Fr. Guil. Schleker nell'opuscolo *Versuch einer Widerlegung der hauptsachlichen Einwürfe, die in der neusten zeit gegen die Aechtheit des Evangeliums Joannis gemacht sind*, Rostock 1802. — Gableri, *Neuest. theolog. Journal*, t. X, p. 35 e seg. — J. E. C. Schmidt nella *Biblioth. d. neuest. theol. u. pädagog.* t. V, p. 246 e seg. — Süstind, *Magazin für Chr. Dogm. u. Moral. St.*, 9. — Griethuysen, *Diss. pro Ev. Joann. Authentia*, Hardervici 1806. — Veggasi su queste controversie fra' protestanti Kuinoelium, *Prolegg. in Evang. Joann.* e *Commentar. ad N. T. libros histor.*, t. III. — Lücke, *Prolegg. ad Joann.*, pag. 13 e seg.

(3) *Haeres.* LI; Aug., *Haeres.* XXX; Irenaeus adv. Gnost., l. III, c. II.

questo Vangelo, e si dice che vi si trovasse ancora nel sec. VII. Qualche antico racconta che Giovanni a scrivere il suo Vangelo si servisse del ministero di Caio discepolo di Paolo e quello stesso, forse, a cui egli invia la terza sua lettera (Athan. *in Synops.*; Doroth. et Cod. Ms. sold.). Altri hanno detto ch'egli lo inviasse a Papias, Vescovo di Gerapoli, suo discepolo (Anonym. *in Cat. G. Prolog.*). S. Dionisio d'Alessandria (apud. Euseb., VII, XXV) diceva che nel Vangelo di S. Giovanni « non si trova niente di barbaro « e d'improprio, e nemmeno di basso e di volgare, di guisa che « egli pare che Iddio gli abbia dato non solo il dono della luce « e del conoscimento, ma anche quello d'esprimere bene le sue « concezioni ».

Tuttavia la tradizione attesta che S. Giovanni non aveva studiate le lettere umane (Theophyl., *Proëm. in Jo.*), e questo vien confermato dal giudizio di Grozio (*Prolog. in Jo.*) e di altri grecisti moderni, i quali trovano nel greco di questo Evangelista delle maniere ebraiche o siriache, e, com'essi dicono, altre alquanto basse. Convien però riflettere che questi grammatici classicisti niente veggono di bello e di necessario nella lingua e nello stile, se nol trovano nei classici pagani. Non sanno elevarsi al pensiero, che S. Giovanni aveva ad esprimere nuovi dogmi, e nuovi sentimenti morali, per esprimere i quali non serviva l'angustia della lingua greca classica, ma doveva questa lingua stessa ricevere nuove forme, nuovi vocaboli, nuova sintassi e perfino nuovo accento. Così quell'elemento, che pare barbaro in S. Giovanni agli orecchi de' minuti filologi, è quel non so che di sublime e di divino, che trapassa ogni venustà delle lingue e degli stili usati dagli uomini. Sotto questo aspetto giudicava dunque con verità elegantissime le scritture del nostro evangelista Dionisio d'Alessandria. — Paulus, uno dei razionalisti germanici, non sapendo comprendere come S. Giovanni abbia potuto ritenere nella memoria i lunghi discorsi che riferisce del Salvatore, pensò che fra gli ufficiali del tempio e delle sinagoghe vi avesse una specie di stenografi che gli raccogliessero, e che da questi atti ne traessero poi copia i cristiani dopo la morte di Cristo (*Comment.* IV, § 275 f.). Bertholdt, altro eretico moderno, conghiet-

turò che Giovanni avesse scritto in lingua aramea quei discorsi che riferisce, tosto dopo averli uditi da Gesù, e che le note, fatte da lui allora, gli giovarono poscia a compilare il suo Vangelo (*Verosimilia de origine Evangelii Joannis*, opusc. p. 1 e seg., ed *Einleit. in das N. T.* § 1302 ff.). — Wegscheider assente a questa conghiettura, *Einl. in Evang. Joann.*, S. 270. — Tholuck non crede dover escludere l'ammissione di materiali anteriori, *Comm.* S. 38; — così pure Hugo, II, 263 f.: e ciò pare aver l'appoggio nelle abitudini dei discepoli de' rabbini. Ma, senza dichiarar false queste conghietture, si deve osservare due cose: 1° che il metter limite alla memoria di Giovanni è del tutto cosa gratuita, dopo tanti esempi di memorie tenacissime nell'antichità fino a credersi che i poemi d'Omero siano stati tramandati di generazione in generazione a memoria (Joseph. *contr. Ap.*). Chi poi non sa come rimangano scolpite quasi in marmo le parole di un gran senso nella mente d'un uomo di profondo sentire? E chi può conoscere quanto alta sia stata l'impressione delle parole di G. C. nel cuore dell'amato discepolo, cuore formato da Dio stesso acciocchè fosse idoneo e congruo alla scuola del Maestro per eccellenza? 2° Per tutti quelli poi che credono nelle parole di Cristo, il fatto dell'aver potuto il santo evangelista ritenere fedelmente i lunghi sermoni del suo divino Maestro è stato spiegato prima da Cristo stesso. Previde Cristo nella sua sapienza che la carnalità degli uomini avrebbe, molto tempo dopo di lui, dubitato della fedeltà di quanto avrebber loro narrato gli Apostoli di sue parole; e però, non meno a consolazione de' suoi Apostoli stessi, che a confermazione della fede di quelli che dovevano credere a loro, preannunziò e disse: « E il Consolatore, Spirito Santo, che manderà « il Padre in mio nome, egli stesso v'insegnerà tutte le cose, e « vi suggerirà alla mente tutte quelle, qualunque sieno, che io « avrò dette a voi » (Jo. XIV, 26). — Ma, ci obbietteranno, le cose sono diverse dalle parole; e Cristo qui promette che lo Spirito suggerirà loro *le cose* che loro avrà detto, non dice *le parole*. — Questo non negasi, rispondiamo, e però non dirà niente alieno dal vero chi affermerà che i sacri scrittori usino delle parole, e una lingua, e uno stile loro proprio. Ma ciò

deve intendersi così strettamente, che non contraddica alle parole di Cristo, il quale attesta che *tutte le cose* sono loro suggerite dallo Spirito Santo, dopo che erano state dette loro da lui medesimo. Ora, quanto non è intima la connessione delle parole con le cose? nè solo delle parole, ma della loro giacitura, della sintassi, delle sillabe, delle lettere? Onde Cristo medesimo ebbe a dire che neppure un solo *apice*, un solo *jota*, che è la minima fra le lettere dell'alfabeto ebraico, passerà della legge, senza che sia adempiuta (Matth. c. v, 18). Vi sono adunque anco degli apici e delle jota che significano delle cose ; e queste pure, se nell'antica legge vengono da Dio, maggiormente nel Vangelo. Che se pure vuol supporsi che qualche parola, o maniera, o frase, o periodo non sia uscito materialmente, preso identico come sta, dalla bocca di Cristo; deve però essere uscito dalla sua bocca tutto il succo di esso, senza che le nuove fogge ond'esso è vestito pregiudichino nè punto nè poco alla verità: giacchè non può dirsi un concetto assurdo questo, che una cosa stessa divina possa venire significata in parole per due modi diversi l'uno e l'altro divino. Che se l'uno dei due modi non esprimesse tutto ciò che esprime l'altro, basta però che tutto ciò che esso esprime sia nell'altro contenuto, e ciò che non esprime non muti nè alteri ciò che esprime, nè vi aggiunga nulla d'umano. E veramente non può dirsi che gli Evangelisti abbiano espresso tutto ciò che disse Cristo; ma può dirsi che tutto ciò che espressero gli Evangelisti fu detto da Cristo fino al valore d'un apice e d'un jota. — Il che vale anco per le varianti lezioni che nei varii Codici si possono notare: quelle di esse che dalla Chiesa non vennero rigettate o non si possono convincere d'errore non si rifiutino: esse sono permesse da Dio, il quale vi ha posto un limite colla sua provvidenza: e quando di due lezioni non si può discernere la vera, deve dirsi che e l'una e l'altra contenga del vero, sebbene forse l'una ne contenga di più dell'altra.

LIBRO PRIMO

DELLA GENERAZIONE ETERNA DEL VERBO

NEL PRINCIPIO ERA IL VERBO
E IL VERBO ERA APPO DIO, E DIO ERA IL VERBO.

Lezione III.

Giovanni nel suo Vangelo mise principalmente in veduta ciò che riguarda la divinità di Gesù, la quale è simboleggiata dall'aquila nella visione di Ezechiello (Paulin., *Ep.* XXIV; Aug., t. XXXVI, in Joann.; Orig. in Joann.): onde si dà allo stesso Evangelista l'aquila per simbolo. Questo fine del suo Vangelo lo espresse egli stesso in quelle parole: « E queste cose sono state scritte, « acciocchè crediate che Gesù è Cristo figliuolo di Dio; ed ac-« ciocchè, credendo, abbiate la vita nel nome di lui » (XX, 31).

" Nel principio era il Verbo ".

In queste parole: « Nel principio era il Verbo », la parola *principio* si potrebbe intendere del Padre che è principio del Verbo, come la intesero alcuni Padri (1), se a ciò non ostasse

(1) Cl. Aless. *Hort. ad Gentes* — Origene in Joann. *Tract.* I — Cirill. in Joann. l. I, c. I — Greg. Nissen. *Orat. ad Simplicium* — Aug., *De Trinit.*, VI, II — Theophil. Antioch. All., l. IV — Idacio, *contra Varimadum*, l. III, ecc. — S. Atanasio spiega la parola *in principio* come venisse a dire *in Dio* (Orat. contra Arian.), e così pure stima che possa essere intesa Origene (in Joann., l. I, c. I). Altri Padri per principio intesero l'eternità, come quella onde incominciano tutte le cose, e gli stessi nostri pensieri (Greg. Naz., *De Filio*, orat. II — Ambros., *De Incarn. Domini Sacram.* III — Basil. *Hom.* in h. l. — Chrysost. in Joann., *Hom.* II[a]; — Nonno poeta — Severo Antioch., orat. XVI cit. dalla Cat. greca *in Joann.* — Theophilact. in h. l. — Euthim. in h. l.). E veramente nel principio delle cose non erano ancora le cose, non era il tempo; onde può intendersi l'eternità in quanto è principio del tempo e del mondo.

il verbo *era* che esprime il presente del passato (ἦν). Il verbo *era* indica una cotal relazione di tempo, che non avrebbesi espressa se colla parola *principio* si avesse voluto indicare il Padre. Perocchè avrebbesi detto « il Verbo è nel Padre », ma non avrebbesi detto « il Verbo era nel Padre », quasi che avesse cessato di essere nel Padre (1). Queste parole adunque, « in principio era il Verbo », vogliono significare che il Verbo era *avanti* che fosse il mondo (2); maniera pure adoperata dalle Sacre Scritture, come là dove Cristo stesso disse: « Acciocchè (gli « uomini) veggano la chiarezza mia la qual tu mi hai data *avanti* « la costituzione del mondo » (Joann. XVII, 24); e del pari nel libro de' *Proverbii* così parla la Sapienza: « Il Signore mi possedeva nel cominciamento delle sue vie » (ecco anco qui il tempo presente del passato: *mi possedeva*); e quasi spiegando questo *cominciamento* delle sue vie soggiunge: « avanti che facesse cosa alcuna » (*Prov.*, VIII, 22, 23). Ora che cosa è egli adunque questo principio? Egli è quel primo momento, nel quale furono le creature e con esse cominciò il tempo. Il Genesi dice: « Nel principio Iddio creò il cielo e la terra » (Gen. I, 1). Se Iddio creò il cielo e la terra nel principio, vuol dire che non li creò successivamente, ma li creò in un solo istante, giacchè altrimenti non avrebbe creato tutto nel principio. Il principio adunque, di cui si parla, è il cominciamento delle cose create; e poichè il tempo non è che una relazione che queste hanno fra di loro, perciò il cominciamento di esse è il cominciamento del tempo. Il Verbo dunque era già nel principio del tempo, e perciò era avanti il tempo, il che viene a significare: era nell'eternità (3). Questo è

---

(1) A conferma di questa interpretazione si consideri che la relazione del Verbo col Padre viene espressa dopo dall'Evangelista quando dice: « Et Verbum erat apud Deum, et Hoc erat in principio apud Deum »: dove, se coll'*in principio* avesse voluto significare il Padre, avrebbe detto: — « *Hoc* erat in principio *et* apud Deum », cioè, « in Patre et apud Patrem ».

(2) S. Hilar., *De Trinit.*, l. II – S. Aug. in h. l. ed in *qq. ex vet. novoq. testam.* q. CXXII — Beda in h. l.

(3) Osserva S. Tommaso che « signanter Joannes, ubicumque ponit aliquid aeternum, dicit ERAT; ubi vero dicit aliquid temporale, dicit FUIT » (in Jo., lect. I). Prima di S. Tommaso fu osservato dai Padri che la parola *era* qui significa eternità, e che perciò fu acconciamente adoperata da S. Giovanni a preferenza della parola *fu*

spiegato dalle stesse Sacre Scritture, le quali prendono queste tre maniere: « nel principio era; — avanti la formazione del mondo era; — ab eterno era », per maniere sinonime, o tali l'una delle quali spiega l'altra. Perciò si veggono adoperate tutte e tre promiscuamente nel luogo citato dei Proverbii. « Il Signore mi possedette nel *principio* delle sue vie », ecco la prima maniera; « avanti ch'egli facesse cosa alcuna », ecco la seconda; « ab eterno sono stata ordinata », ecco la terza maniera, che spiega ottimamente le precedenti. Quest'ultima è anco la più esatta: giacchè nelle due prime si esprime l'idea stessa, ma in modo adattato alla comune capacità degli uomini, i quali non si possono elevare fino ad un concetto dell'eternità così puro che sia scevro interamente da ogni relazione col tempo. Infatti, quando si dice che il Verbo « era avanti il tempo », o che « era già quando il tempo incominciò », sembra che si venga a mettere un tempo avanti il tempo, ciò che non sarebbe esatto; chè anzi sarebbe assurdo. E nel vero l'eternità non è *avanti il tempo* ma è *senza il tempo*, e non cessa di essere perchè sia il tempo; giacchè essa è cosa che ha da far nulla col tempo, non ha con lui nessuna relazione di tempo. E tuttavia quelle espressioni vengono adoperate dalla Scrittura, che vuol comunicare le sue verità a tutti gli uomini: nè si può già dire che quelle non infondano nelle menti l'idea dell'eternità; anzi la infondono per una via più facile alla moltitudine, ed ecco in che modo. L'espressione, « avanti che le cose fossero », da principio non offende, e vien ricevuta nelle menti senza sospetto o timore ch'ella richiegga un'intensa meditazione ad esser compresa. Ma ricevuta nelle

---

(S. G. Chrysost., *Hom.* III — S. Basil. in h. l. — S. Cyrill. in Joann., c. I, l. I — Severo Antioch. in Cat. grec. — Beda in h. l. — Alcuino in h. l. — Theophil. in h. l.). — Elia di Creta (Com. in Orat. de Theolog. Greg. Naz.) osserva che questo tempo *era* è sostantivo, o, come dice, ὑποστατικόν, non significando che è questa o quella cosa, ma semplicemente che È, il che è proprio di Dio. — Laonde il Concilio Niceno fece uso di questo passo di S. Giovanni, « Nel principio ERA il Verbo », per rifutare gli Ariani, i quali dicevano esservi stato un tempo nel quale il Figliuolo di Dio non era. Del quale medesimo argomento si giovò poscia sant'Ambrogio dove scrisse contro quegli eretici: « In principio *erat* Verbum, et Verbum *erat* apud Deum, et Deus *erat* Verbum; hoc *erat* in principio apud Deum. *Erat*, *erat*, *erat*, *erat*, ecce quatuor *erat;* ubi impius invenit quod non erat? » (*De fide ad Grat.*, l. I, c. V).

menti, vi ha già portato il germe della verità. Perocchè elleno s
persuadono, che quella espressione vuol certo significare un'idea
vera, venendo ella usata da un'infallibile autorità. Ora qu
appunto incomincia l'interno ed utilissimo lavoro delle stesse
menti, le quali si industriano di separare fra le idee comprese in
quell'espressione tutte quelle che sono accessorie e che non reg-
gono ad un esame rigoroso, e ritengono la principale e sola vera
depurata da ciò che non è altro che il difetto della locuzione
(giacchè la Scrittura stessa usa delle locuzioni che sono in corso
fra gli uomini), trovano l'idea netta, l'infusione della quale è lo
scopo del sacro scrittore o piuttosto dello Spirito che lo dirige.
Così appunto accade quanto all'espressione « avanti che le cose
fossero », che è quanto dire « avanti che fosse il tempo ». Quel-
l'*avanti* nel linguaggio comune esprime una relazione di tempo,
cioè un punto nel tempo a cui ne risponde un altro che si esprime
coll'avverbio *dopo*. E questo valore ha veramente la parola *avanti*
quando il suo relativo *dopo* significhi un punto, una parte del
tempo. Ma nel caso nostro dicendosi « avanti il tempo », ovvero
« avanti il principio del tempo », la parola *avanti* non ha per
relativo una parte o momento preso nella serie del tempo, ma
ha per suo relativo tutto intero il tempo; sicchè ella non può
significare un punto di tempo, giacchè ogni punto di tempo è
nel tempo; ma significa « fuori al tutto del tempo »; significa
uno stato nel quale non entra niente del tempo, nè pure un
punto; e questo stato è l'eternità. Così le menti umane sono
costrette d'interpretare la parola *avanti* nella citata frase in virtù
della stessa coerenza delle idee, cioè perchè sarebbe assurdo il
darle qualsiasi altro significato.

Lezione IV.

Si osservi che le Scritture antiche cominciano colle parole
« Nel principio Iddio creò il cielo e la terra », e il Vangelo di
S. Giovanni che, risguardando l'ordine intrinseco delle idee, si
deve collocare in testa delle nuove Scritture, comincia: « Nel
principio era il Verbo ». Iddio creatore (la sua conoscenza, i

suo culto) è il principio della Legge antica; il Verbo incarnato (la sua cognizione, imitazione e culto) è il principio della Legge nuova. Col confronto di questi due luoghi si può maggiormente penetrare nel senso di quelle parole « nel principio »; conciossiachè così si possono parafrasare le prime parole di Giovanni: « Nel principio, in cui Dio creò il cielo e la terra, era già il Verbo ». Ma in qual principio creò Iddio il cielo e la terra? Certamente nel principio delle cose, nel principio del tempo.

Ma qui nasce una difficoltà, e sono appunto le difficoltà che, dandoci il Signore il dono di snodarle, portano nelle menti la luce della verità. La difficoltà è questa: — Iddio opera nella eternità e non nel tempo; la creazione adunque, quest'atto di Dio, non poteva essere fatto in nessuno istante del tempo, neppure nel primo; che anzi il primo stesso degl'istanti, con tutti quelli che venivano appresso, dovevano esser prodotti o, per dir meglio, comprodotti dall'atto di Dio creante, e non essere una cotal forma di questo atto. — Convien dunque riflettere che l'eternità è cosa affatto immune dal tempo, il quale non è che l'oggetto dell'eterno operare di Dio. Quindi non deve punto credersi che l'atto eterno, col quale Iddio creò tutte le cose, sia cominciato in un certo tempo infinitamente remoto dal punto, in cui le cose, effetto di quell'atto, cominciarono ad esistere; perocchè in tal modo si ricadrebbe nell'assurdo, che avanti il tempo vi fosse un'altra serie o tempo infinitamente lungo. Se l'atto di Dio avesse dovuto aspettare un tempo infinito prima che il suo oggetto, il mondo, venisse realmente posto in essere, egli non avrebbe mai avuto il suo effetto, perchè un tempo infinito non finisce mai. È dunque da dirsi, che l'atto della creazione e il suo effetto sono inseparabili e non divisi da alcun tempo: colla sola differenza che quell'atto è eterno, cioè di una natura scevra al tutto dalla legge del tempo; là dove il suo effetto, il mondo, almeno il mondo sensibile, è tale che una delle sue forme e leggi è il tempo, creato perciò col mondo a quella guisa che le limitazioni sono fatte insieme con le cose, alle quali esse vanno inerenti. Questo è ciò che volle esprimere il sacro testo dicendo, che « Iddio creò il mondo nel principio »: escluse ogni pensiero di distanza fra il mondo e l'atto

di Dio creante. — Ma se l'atto di Dio creante è congiunto senza alcuna distanza di tempo col mondo che egli crea, e col tempo che è una forma di questo mondo creato, perchè quell'atto si dice che fu fatto nel principio del tempo, piuttosto che in qualsiasi altro istante? giacchè quell'atto aveva con tutti gli istanti ugualmente la stessa relazione di unione intima, senza distanza alcuna di tempo, unione, dico, fisica di causa e di effetto? — Rispondo esser verissimo che quell'unico e semplicissimo atto col quale il mondo fu creato risponde e, per così dire, si combacia non solo col primo istante delle cose create, ma con qualsivoglia altro; ma solo in quanto quell'atto si riferisce e riporta al primo istante dicesi *creante*, in quanto poi si riferisce agli altri dicesi *conservante*. L'atto che crea è quello identico che conserva, ma gli effetti sono due, che si distinguono appunto nelle creature mediante la successione del tempo, perocchè l'effetto è vestito, come dicevamo, dal tempo. Se dunque l'effetto, il mondo, si considera nel primo istante della sua esistenza, dicesi *creato*; se poi si considera negli altri istanti successivi, dicesi *conservato*. E però l'unico atto del Creatore, che crea e conserva, riceve due relazioni significate con due nomi: se si considera in relazione col mondo nel primo istante della sua sussistenza, dicesi *creante;* se si considera in relazione col mondo negli istanti successivi, dicesi *conservante*. Volendo dunque Mosè esprimere l'effetto della creazione e non quello della conservazione, egli dovette di necessità scrivere che Iddio « creò il cielo e la terra nel primo istante ». — Ma se l'atto creante è eterno, e non di meno le cose create nel primo loro istante sono congiunte con quell'atto senza alcuna distanza o separazione di tempo, come poi accade che Giovanni dica, che il Verbo era già prima che le cose incominciassero: « Nel principio era il Verbo »? — Rispondo che in questo ci sarebbe difficoltà, se dalle parole di Giovanni si dovesse inferire, che il Verbo era anteriore all'atto della creazione: ma quelle parole non dicono altro se non che il Verbo era anteriormente al principio del mondo: « Nel principio delle cose era già il Verbo », il che significa, come vedemmo, che il Verbo è fuori del tempo, nell'eternità. E, per intendere ciò che noi diciamo più chiara-

mente, si consideri, che non si paragona già l'atto producente il Verbo coll'atto producente il mondo; ma si paragona il Verbo prodotto col mondo prodotto, e si dice che quello è avanti questo, il che viene a dire che quello è totalmente fuori di quel tempo che è una condizione e specificazione del mondo. Nel che si badi, che a quella guisa che l'identico atto divino, che fa esser le cose, è intimamente congiunto alle cose in tutti egualmente i loro istanti; così l'atto divino, che fa essere il Verbo, è intimamente congiunto al Verbo nell'eternità. Che se l'atto che fa essere il Verbo è eterno, e il Verbo pure non esce dall'eternità; dunque egli (il Verbo) rimane in quell'atto, sicchè fra l'atto che il produce (la generazione) e lui prodotto non può esservi differenza alcuna reale; ma convien dire che il Verbo sia quell'istesso atto, sia un atto del Padre, da noi poscia considerato in due rispetti, l'uno come producente, chiamandolo sotto tale rispetto *generazione*, e l'altro come prodotto, chiamandolo sotto quest'altro rispetto *generato* o Verbo: e ciò per l'imperfezione della nostra maniera di concepire. Per altro egli pare non difficile neppure il sollevarsi ad intendere che un atto fatto nell'eternità non abbia alcun termine distinto da sè, ma sia egli stesso il proprio termine.

Per la stessa ragione poi, per la quale il Verbo non uscendo dall'atto che lo produce s'immedesima con quest'atto; per la stessa ragione, dico, anche l'atto creante si dice immedesimarsi coll'atto generante, non uscendo nè l'uno nè l'altro dall'eterno semplicissimo loro principio. Onde S. Paolo dice che il Verbo « porta tutte le cose colla parola della sua virtù » (Hebr. I, 3), cioè con se stesso, e quindi pure il celebre detto di S. Anselmo che Dio *uno eodemque* (Verbo) *dicit se ipsum et quaecumque fecit* (Monol. XXXII).

Lezione V.

Un'altra riflessione ancora. Se Iddio generò il Verbo e creò il mondo con un identico atto eterno, e se tuttavia il Verbo ed il mondo si distinguono, perchè il Verbo è l'atto stesso divino ultimato che non esce dall'essenza divina, là dove il mondo è un

termine di quell'atto, che si distingue dalla divina essenza ; tu
tavia il mondo conserva col Verbo una relazione di analogi
trovando nel Verbo il suo Esemplare. Egli è vero che il Verb
non è solamente esemplare del mondo, ma è la figura del
sostanza di Dio (1) ; è questa stessa sostanza in quanto è lu
o sia verità, e in esso trova il mondo il suo Esemplare, come
valore del fango trova il suo concetto nel valore del diamant
Intanto però il Verbo divino può esser considerato dalla nost
mente, che concepisce le cose divine come atte ad essere divi
dall'astrazione, in due rispetti: o in se stesso in quanto è l' *Esse
manifesto a se stesso,* il Verbo ; o in quanto è l'*Esemplare d
Mondo*, benchè sia tale eminentemente. Se dunque il Verb
come tale, cioè il Verbo concepito da noi nel primo rispetto,
paragona col mondo, si dice che quello era prima di questo, p
esprimersi con ciò che quello è nell'eternità e questo nel temp
Ma se si paragona col mondo il Verbo considerato nel second
rispetto, cioè come Esemplare del mondo, allora quando si dic
che quello era prima del mondo si esprime solamente quella rela
zione che ha l'Esemplare con la copia. Ora nelle opere deg
uomini questa relazione consiste in una priorità e posteriorità d
tempo; perocchè lo statuario prima concepisce l'idea della statu
che n'è l'esemplare, e dopo forma la statua che n'è la copia
All'incontro nelle semplici idee di esemplare e di copia non s
racchiude questa relazione di tempo, non essendo assurdo l'im
maginare che coesistano due cose, l'una copia, l'altra esemplare
contemporaneamente. Tuttavia la copia dipende sempre dall'e
semplare, di guisa che l'esemplare ha un'anteriorità logica rispett
alla copia, come la causa ha un'anteriorità logica rispetto all'ef
fetto, e il padre rispetto al figlio, benchè siano termini relativi d
maniera che non vi possa essere nè la causa nè il padre se no
v'è di contro l'effetto e il figliuolo, l'esistenza dei quali è intima

(1) Hebr. I, 3. In questo luogo l'Apostolo chiama il Verbo splendore dell
gloria e figura della sua sostanza, e sembra richiamare il celebre luogo della Sapienz
VII, 25-26, dove dicesi del Verbo che « è vapore della virtù di Dio, e una cotal em
nazione sincera della chiarezza di Dio onnipotente, e però niente di macchiato cad
in essa »: conciossiachè « Ella è candore di eterna luce, e specchio senza macchi
della Maestà di Dio, e immagine della sua bontà ».

mente legata colla causalità e la generazione, e queste col causato e col generato. Qualora dunque le parole di Giovanni « Nel principio era il Verbo » si vogliano spiegare anco da quella parte, in cui nel Verbo si considera l'Esemplare del mondo, convien dire che esse, coll'indicare il Verbo preesistente al mondo, intendono esprimere il rapporto di anteriorità logica che passa fra l'esemplare e l'esemplato. Sotto questo rapporto col mondo parlano del Verbo specialmente quelle parole dei *Proverbii* di Salomone (VIII, 23-31) : « Fui ordinata ab eterno » (quando fu *generato* il Verbo, fu *ordinato* il mondo ; l'ordine al Verbo è essenziale, al mondo no), « e dalle cose antiche prima che fosse la « terra. Gli abissi ancora non erano, ed io già era concepita » (ecco l'esemplare, il concetto degli abissi anteriore logicamente agli abissi) ; « non ancora erano sgorgati i fonti delle acque, « non ancora consolidati i monti colla grave lor mole ; prima « dei colli io veniva partorita : non aveva fatto ancora la terra, « e i fiumi, e i cardini del globo della terra » (ecco l'Esemplare, l'idea dei fonti, dei monti, dei colli, della terra, dei fiumi, dei cardini del globo, anteriore logicamente a tutte queste cose ; questo Esemplare è partorito dal seno di Dio, ciò che mostra che non è realmente diverso dal divino Figliuolo). « Quando egli pre- « parava i cieli io era presente » (qui l' Esemplare si mostra contemporaneo, coesistente all'atto di Dio creante) ; « quando con « certa legge e con certo giro vallava gli abissi ; quando di su « fermava l'aria ed equilibrava i fonti delle acque ; quando tirava « intorno al mare il suo termine e poneva la legge alle acque « acciocchè non trapassassero i loro confini ; quando pesava i fon- « damenti della terra, io era con esso lui, componendo tutte le « cose, sollazzandomi alla sua presenza in ogni tempo ; sollaz- « zandomi nel globo della terra ; e mie delizie erano lo stare coi « figliuoli degli uomini ». Il che esprime che, nell'atto col quale Iddio faceva le cose e governava ab eterno gli avvenimenti di tutti i tempi, l'*idea* delle cose e degli avvenimenti era con lui ; egli vedeva le cose nel suo Verbo e pel suo Verbo, e veggendole le creava ; ed essendo le cose distribuite pei tempi, dice che quella divina Sapienza si sollazzava al cospetto di Dio in ogni tempo,

perchè l'atto suo eterno riferivasi ad ogni tempo, e del proprio atto Iddio si beatifica. Questa Sapienza che si riferisce al mondo e che Iddio possiede nel suo Verbo, al quale l'atto creante si riferisce come l'artefice riferisce al proprio concetto l'opera sua, è poi quella di cui fa parte anche agli uomini, onde dice che « sue delizie sono lo stare coi figliuoli degli uomini ». E perchè questa sapienza comunicabile è nel Verbo eminentemente, perciò anche Giovanni dice del Verbo che « illumina ogni uomo veniente in questo mondo ».

Lezione VI.

Ma merita che s'investighi perchè l'Evangelista dica: « Nel principio era il Verbo », e non dica: « Nel principio era il Verbo di Dio » (1). Dire « il Verbo » senza più, è un parlare assoluto; viene a significare « quello che è Verbo assolutamente, Verbo per sè, che ha condizione di Verbo e nient'altro, che è Verbo per sua essenza, ossia la cui essenza è di esser Verbo ». Una parola sonora non è solamente verbo, ma è anche suono; un pensiero, un'affermazione umana non è solamente un pronunciato, ma è un pronunciato determinato e limitato a ciò che con esso lui si pronuncia.

Dicendosi che il Verbo era, si viene a significare che il Verbo, come tale, era ente completo; perocchè una cosa è in quanto è ente. Se il Verbo non fosse stato a principio compiuto ente, non si sarebbe potuto dire assolutamente e semplicemente ch'egli era a principio. Questo parlare dimostra che l'essere gli conviene in proprio, ossia che la sua essenza è l'atto dell'essere; quindi che egli è Dio, perchè Iddio è quegli la cui essenza è l'essere.

Per tal modo quell'espressione assoluta « il Verbo » distingue il Verbo divino da ogni altro verbo che ha bisogno per essere significato di qualche aggiunta, di qualche epiteto, perchè questo non è verbo per sè, ma per analogia col Verbo, e non è puramente verbo ma qualche cos'altro ; e non è tal Verbo che sia

(1) Teodoro di Mopsuestia s'ebbe già proposta questa questione come si rileva dalla Catena Greca.

un ente completo, di maniera che gli competa in modo assoluto l'esistenza; e non è Verbo senza limiti che gli tolgano qualche cosa dall'esser Verbo, perchè in quanto un dato verbo omette dal pronunciare qualche cosa, non è verbo; onde, acciocchè egli sia puramente e pienamente Verbo, egli è uopo che pronunci tutto, niuna cosa esclusa: e molto meno ogni altro verbo era al principio. Che se quel Verbo che era al principio è il Verbo per sè, quindi ogni altro verbo è tale per partecipazione di lui: il che si deve vedere come sia.

Acciocchè il Verbo sia puramente e compiutamente Verbo, deve pronunciare tutto, perchè, se non pronunciasse tutto, risulterebbe di due elementi, cioè di verbo e di confini, e così non sarebbe puramente Verbo; nè sarebbe Verbo compiutamente, perchè, in quanto non pronuncierebbe, in tanto non sarebbe Verbo. Dunque ogni altro verbo non può essere che una ripetizione di ciò che è già pronunciato. Tutto è pronunciato: questo tutto viene poi pronunciato a parte a parte con altri verbi che così non fanno che ripetere imperfettamente il primo, e perciò non sono verbi in senso assoluto, ma per partecipazione. E veramente un essere intelligente non può pronunciare se non ciò che è *pronunciabile*. Ma che cosa fa che una cosa sia pronunciabile? Ogni cosa in potenza si deve ridurre ad una cosa in atto; niente adunque sarebbe pronunciabile, se non fosse già attualmente pronunciato da un primitivo Verbo. Il Verbo primitivo è dunque quello che rende pronunciabili le cose, è quello in cui si radica la possibilità di tutti i pronunciati parziali, accidentali, posteriori, che ripetendo il primo ne partecipano. Le intelligenze finite dunque hanno la loro possibilità ontologica nell'eterno Verbo.

Napoli, 24 gennajo 1849.

S. Tommaso d'Aquino viene a dare la stessa ragione del perchè il nostro Evangelista in questo luogo dica «Verbo» assolutamente e non «Verbo di Dio». «Quantunque, dice, molte sieno le verità « partecipate, tuttavia la Verità assoluta è una, la quale è Verità « per sua essenza, cioè è lo stesso Essere divino; per la quale « Verità tutti i verbi sono verbi. Alla stessa guisa v'ha una

« Sapienza assoluta elevata sopra tutte le cose, per la partecipa-
« zione della quale tutti i sapienti sono sapienti; e v' ha pure un
« solo Verbo assoluto, per la partecipazione del quale tutti quelli
« che hanno un verbo sono detti parlanti. Ora è il Verbo divino
« quello che è Verbo per sè elevato sopra tutte le cose. L'Evan-
« gelista adunque, per significare questa sopraeminenza del Verbo
« divino, ci propose lo stesso Verbo senza quell'aggiunta » (1).
Di che vedesi anche la ragione onde l'Evangelista non si contenta di dire λόγον, ma dice τὸν λόγον, « il Verbo », distinguendolo così da ogni altro discorso, come hanno osservato S. Giovanni Grisostomo (2) e Teofilatto (3).

Lezione VII.

Verbo, *parola*, *verbum*, λόγος. — Pare che primieramente gli uomini abbiano nominata la parola esterna e sonante come quella che cade sotto i sensi. Più tardi si sono fermati a considerare che la parola esterna non era che un segno che esprimeva una cosa interna, un oggetto pronunciato dalla mente. Volendo dunque nominare questa cosa interna significata, invece d'imporle un nome proprio, vi adattarono lo stesso vocabolo che significava la *parola* esterna, lasciando che il contesto del discorso chiarisse quando a quel vocabolo convenisse dare il significato antico di *parola*, suono proferito con gli organi della voce a significare; e quando gli si convenisse dare il significato nuovo della cosa interna nello spirito colla parola significata. Questa maniera di estendere alle parole vecchie il significato di mano in mano che gli uomini estendono le loro cognizioni, è più comoda che inventare vocaboli nuovi, perchè esige uno sforzo di mente minore e adattato a tutta la comunità degli uomini, oltredichè le idee o cognizioni nuove ritengono in tal modo la relazione colle idee o cognizioni precedenti onde furono derivate, e così meglio si conoscono, e più agevolmente si prestano al ragionamento; giacchè i nessi fra esse e le notizie più antiche e più familiari sono pronti.

(1) In Joann., c. I, lect. I. (2) Hom. III. (3) In h. l.

Solamente più tardi, quando la mente è già sviluppata, e non ha più bisogno di tali dandine, ella inventa parole nuove e proprie per quelle cognizioni che non le sono più nuove; ovvero le parole vecchie da comuni diventano proprie, perdendo il primitivo significato e ritenendo solo il nuovo.

Sant'Agostino, per fare in qualche modo intendere al suo popolo il significato di questo vocabolo « parola di Dio », comincia a distinguere nell'uomo la sua parola esteriore dalla sua parola interiore significata da quella prima. Poi mostra che questa parola interiore precede nell'uomo le opere dell'uomo. « Perocchè », dice egli, « avanti che tu costruisca qualche fabbrica, avanti che « tu in terra intraprenda qualche cosa di grande, il cuore genera « il consiglio; il consiglio è già nato, e l'opera non è ancora « compita: tu ben vedi ciò che stai per fare, ma altri nol vede « se non quando tu hai fatta e già costrutta la mole: quando « hai scolpita e perfezionata quella fabbrica, guardano gli uomini « la fabbrica stupenda, e ammirano il consiglio di chi l'ha fab- « bricata: stupiscono a ciò che veggono, ed amano ciò che non « veggono: chi è che può vedere il consiglio? ».

Dopo aver dunque Sant'Agostino stabilito in questa maniera, che la parola interiore, il consiglio si conosce dagli uomini mediante l'effettuazione esterna di quella parola, di quel consiglio; chiama i suoi uditori a conoscere in qualche modo la parola di Dio, il consiglio di Dio dalle opere esterne della creazione, dicendo: « Se dunque alla vista di qualche gran fabbrica si loda « l'umano consiglio, vuoi tu vedere quale sia il consiglio di Dio, « il Signor G. C., cioè il Verbo di Dio? Pon mente alla fabbrica « di questo mondo; vedi quali sieno le cose fatte pel Verbo, e « allora conoscerai quale sia il Verbo. Pon mente a questi due « corpi del mondo, il cielo e la terra: chi può spiegare a parole « l'ornato del cielo? chi la fecondità della terra? chi degna- « mente lodare le vicende delle stagioni? chi la virtù delle « sementi? Vedete voi quelle altre cose che io taccio, acciocchè « con una lunga enumerazione io non dica poco, meno di quanto « forse voi da voi stessi vi potete pensare. Da cotesta fabbrica « adunque considerate quale sia il Verbo, pel quale è stata fatta;

« e non è stata fatta sola. Poichè tutte le cose dette si veggono, « appartenendo al senso del corpo. Ma per quel Verbo furono « fatti gli angeli; per quel Verbo furono fatti anche gli arcangeli, « le potestà, le sedi, le dominazioni, i principati; per quel Verbo « sono state fatte tutte le cose: di qui pensate quale Egli sia quel « Verbo » (In Joann., trac. I, 10).

In questo luogo di Agostino scorgesi manifestamente una leggiera tinta di platonismo, da lui stesso purificata in altri luoghi, e specialmente nella grand'opera che scrisse sulla Trinità. E veramente per i platonici il Verbo di Dio era l'idea del mondo ossia il mondo intelligibile, come talor lo chiamavano. Questo concetto del Verbo, che si erano formato i platonici, non è quello di S. Giovanni, il quale anzi scrive il suo Vangelo a confutazione di quegli errori che avevano dedotto in buona parte dal platonismo Cerinto (Hier., *De Script. Eccles.* — Id., *Prooem.* in Matth. — Iren., III, XI — Id., I, XXV — Tertull., *De Praescript.*), Ebione (Epiph., *Haeres.* XXX — Iren., III, XI), e poco appresso i gnostici; i quali, benchè sembrino esser comparsi con questo nome sotto l'impero d'Adriano, già morto Giovanni, tuttavia prima esistevano coi loro errori, come si rileva da S. Ireneo (L. III, c. XI — Epiph., *Haeres.* XXVI, XXVII). Tuttavia v'ebbero dei platonici, i quali, non ben intendendo quanto la dottrina di Giovanni si sollevasse sopra la loro, sentendovi ragionato altamente del Verbo di Dio, espressione di cui anch'essi facevano uso, commendarono altamente il principio del Vangelo di S. Giovanni. Alcuno di essi diceva che quel principio meritava d'essere scritto a lettere d'oro sul fastigio di tutte le chiese (Aug., *De C. D.*, X, XXIX, ex Simplic. Mediolan. Ep.). Così del pari molti altri platonici, fra i quali Aurelio, che viveva nel III secolo, non finivano d'ammirare e lodare il principio del Vangelo di Giovanni (Euseb., *Praepar. E.*, XI, XXIX — Cyrill. Alex. in Jul., VIII).

Non può negarsi che Platone attribuisca in alcuni luoghi la creazione al verbo di Dio, λόγος (In Timaeo, e in Epinomide — vedi le notizie di Le Clerc sui primi versicoli di S. Giovanni). Gli stoici del pari usavano del λόγος di Dio per ispiegare la creazione contro gli epicurei che attribuivano ogni cosa al cieco

azzardo (Laërt., VII — Tertull., *Apolog.*, XXI). Filone parla anche egli d'un mondo intelligibile anteriore al presente, esemplare nella mente di Dio, da cui Dio ritrasse tutte le cose create, e che egli chiama pure il λόγος (Phil., *De Opif. Mundi* — Id., *De Allegor.*, l. II — Id., l. *Quis rerum divinarum haeres.* — Id. *De somn.*, et alibi). Non sarà neppure del tutto difficile trovare qualche brano ne' platonici, fioriti dopo la venuta di Gesù Cristo, nel quale si dica che *il logos di Dio è Dio ;* ma questi non sono che luoghi piuttosto sfuggiti ai loro autori per entusiasmo e senza coerenza co' loro principii, che luoghi esprimenti un loro sistema.

Lezione VIII.

Napoli, 27, 1849.

« Nel principio era il Verbo ». — Egli è uopo che noi ci fermiamo ancora meditando e ricercando, per quanto ci è dato di potere, che cosa sia il Verbo, il divino Verbo, l'essenziale ed assoluto Verbo ; nè possiamo in altro modo, se non salendo dalla considerazione del verbo umano.

Conviene dunque riflettere che nell'umana mente altro suol essere l'*idea*, altro è il *verbo*. L'uomo con l'idea conosce *l'essenza* della cosa, ma non la *sussistenza;* per esempio, noi quando abbiamo l'idea dell'animale sappiamo che cosa è animale, ma non sappiamo ancora con questo solo, se un animale sussista. Noi non sappiamo che un animale sussista se non abbiamo dentro di noi *affermato* che sussiste ; l'atto dell'affermazione è un pronunciato, un giudizio, un verbo della mente.

Se noi paragoniamo l'*idea* al *verbo* della mente umana, noi troviamo che l'*idea* non è già un prodotto dell'umana mente, ma vien data all'umana mente ; la mente la riceve, non la crea. L'idea è lo stesso essere contemplato nella sua essenza, la quale è eterna e quindi sovrumana. Il verbo all'incontro, cioè l'*affermazione* è un atto della mente stessa, e la sussistenza, in quanto è *affermata* o *pronunciata*, è un prodotto di essa mente; onde S. Tommaso dice che *de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid* **formet**, *hujus autem formatio dicitur verbum* (1).

(1) In Joann., c. I, lect. I.

In secondo luogo è evidente, che la mente umana non potrebbe pronunciare il verbo, l'affermazione della sussistenza, se non avesse l'*idea* della cosa, se non ne conoscesse in qualche modo l'essenza; cioè se non ne conoscesse una qualche definizione più o meno perfetta, perocchè l'essenza è ciò che può essere espresso in una definizione; perocchè in qual modo si può affermare una cosa che non si conosce menomamente? Questo ha fatto dire a S. Tommaso che *verbum semper est ratio et similitudo rei intellectae* (1).

Ma più esattamente è da dire, che l'*idea* è la *ragione* della cosa che si afferma, e in qualche modo anche la *similitudine;* e che il Verbo suppone innanzi a sè questa ragione e similitudine nella mente, acciocchè possa esser pronunciato.

Ora è qui da cercare la ragione per la quale nella mente umana l'*idea* ed il *verbo* sieno così divisi, per modo che con un atto di *intuizione* si contempla l'idea, e con un altro atto d'*affermazione* si produca il verbo. Questo avviene, perchè i naturali oggetti reali dell'umana intelligenza sono finiti, cioè sono gli enti creati contingenti. Ora gli enti creati, appunto perchè sono contingenti, non hanno necessariamente la *sussistenza*, ma questa può essere e non essere; laddove hanno necessariamente l'essenza, la quale non può non essere, e però ella è eterna. Quindi rispetto a questi enti l'*essenza* è cosa diversa al tutto dalla *sussistenza;* non sussistono per propria essenza, ma perchè un atto libero di Dio gli ha fatti sussistere. Essendo dunque due cose affatto distinte e separate l'*essenza* e la *sussistenza* delle cose contingenti, consegue che sieno due atti distinti quelli con cui la mente umana le apprende: l'uno dei quali, l'intuizione, ha per suo termine l'essenza; l'altro, cioè l'*affermazione* (preceduta dal sentimento), ha per suo termine la sussistenza dei contingenti. E consegue parimente, che questo secondo atto supponga il primo: perocchè non si conosce la sussistenza d'una cosa, se non si conosca innanzi (di priorità logica) che cosa sia questa cosa, il che è un averne idea, un conoscerne l'essenza compresa nell'idea. Consegue ancora

(1) In Joann., lect. I.

che il formale della cognizione, ciò che illumina la mente, sia l'*essenza,* giacchè conoscere la sussistenza non è altro che conoscere quale sia l'essenza della cosa che si sente e che si afferma.

La sussistenza adunque dei contingenti non è cognita per sè, ma per l'essenza che la illumina nella mente nostra e così la rende conoscibile. Ma se si avesse una sussistenza che fosse per sè cognita, cioè che fosse ad un tempo sussistenza ed essenza, ella sarebbe in tal caso un oggetto unico, il quale si potrebbe ed anzi si dovrebbe apprendere con un atto solo dello spirito. Ora tale oggetto non potrebbe essere un contingente per la ragione detta, ma converrebbe che fosse necessario: perocchè, se l'essenza è sempre necessaria, necessaria convien che sia anche quella sussistenza che ha in sè la propria essenza, e forma con questa un solo essere. Ma l'essere necessario tanto rispetto all'essenza quanto alla sussistenza dicesi Dio. Iddio è dunque quel solo essere la cui sussistenza è l'essenza.

Se dunque Iddio sussiste per propria essenza, consegue che Iddio sia l'*essere assoluto*, l'essere assolutamente considerato, non l'essere comunissimo, il quale non è che un'essenza senza sussistenza come tale; ma sia l'essere essenziale, realissimo. Iddio dunque è l'essere per essenza. Ciò che è per sua propria essenza, non può non essere intelligibile, perchè l'essenza è la parte intelligibile delle cose.

Lezione IX.

Ora, se quell'essere è per sè intelligibile nella sua propria sussistenza, se quell'essere deve apprendersi dallo spirito con un atto solo, perchè in lui la sussistenza è ad un tempo l'essenza; quale sarà quest'atto dello spirito col quale si dovrà apprendere? Quest'atto non può essere una semplice *intuizione*, perchè l'intuizione non ha per termine che l'*essenza*, e quell'essere è anche sussistenza. Si apprenderà dunque coll'*affermazione?* L'affermazione suppone la distinzione fra l'essenza e la sussistenza, perchè ella è un giudizio, è l'unione che fa la mente d'un predicato e di un subbietto, d'un subbietto però che non è tale prima dell'af-

fermazione, ma che tale diviene coll'affermazione stessa. L'essere adunque sussistente per sua essenza, cioè Iddio, non si apprende neppure per un'affermazione simile a quella che l'uomo fa nella percezione dei contingenti. L'atto dunque, con cui la mente apprende l'essere assoluto a cui è essenza la propria sussistenza, deve essere un terzo atto che, quantunque unico, tuttavia unisca in sè tutto ciò che ci dà l'intuizione e tutto ciò che ci dà l'affermazione, senz'essere precisamente nè l'una nè l'altra; quest'atto si può chiamare *sentimento intellettuale*, appellazione che consuona in qualche modo a quella che usano i teologi quando chiamano la percezione di Dio *visione*, parola traslata dal senso del vedere. Se non che la parola *visione*, acconcissima ad esprimere il modo con cui i Santi in cielo apprendono Dio, suppone una distinzione e una cotal distanza fra il soggetto veggente e l'oggetto veduto, e però non sembra potersi applicare al modo con cui Iddio apprende ed intende se stesso; laddove l'espressione di *sentimento intellettuale*, più generale, sembra potersi acconciare tanto alla visione beatifica, quanto all'atto con cui Iddio comprende se medesimo.

Ma sotto un altro aspetto anche l'espressione *sentimento intellettuale* trovasi inadeguata a significare il modo onde Iddio intende se stesso. E di vero, se la sussistenza divina è per sè essenza, dunque è intelligibile per se stessa. Ma se è per se stessa *intelligibile*, dunque è anche per se stessa, a se stessa *intesa*. Perocchè ciò che è intelligibile è anche inteso tosto che risieda in un essere sussistente. Ora l'essenza divina risiede talmente in un essere sussistente, che la sussistenza di quell'essere è l'essenza di quell'essere. Dunque questa sussistenza per la propria essenza è intesa e nota a se stessa. Non vi ha dunque nulla di potenziale in questa cognizione, non vi ha una facoltà di conoscere che esca dall'atto o che si distingua dall'atto: ma vi ha puramente l'atto necessario altrettanto quanto è necessaria la sussistenza dell'essere di cui parliamo, nè v'ha pure distinzione tra questo atto e la sussistenza medesima: non v'ha che questa sussistenza per sè intesa, per sè lume, per sè notizia, per sè oggetto intellettivo, di modo che l'atto conoscitivo di cui si tratta è la medesima sussistenza.

La sussistenza divina adunque, per sè intesa, ha una doppia relazione, quella di soggetto intelligente, e quella di oggetto inteso; ma la sussistenza è identica ed una perfettamente. Ma ella è per sè intesa in virtù dell'atto intellettivo che la rende intesa, atto necessario, perchè è necessariamente ed essenzialmente intesa a se stessa. In quanto poi la sussistenza divina è per sè intesa da se stessa, soggetto ossia persona, in tanto è il Verbo (1).

Dal che si rileva primieramente quanto sia giusta l'osservazione di S. Agostino e di S. Tommaso, il quale scrive: *Verbum Dei semper est in actu, et ideo nomen* cogitationis *Verbo Dei proprie non convenit. Dicit enim Augustinus* (2): « *Ita dicitur Verbum* « *Dei, ut cogitatio non dicatur ne quid quasi volubile credatur in* « *Deo* » (3); perocchè la parola *cogitazione* significa *discursus inquisitionis* e non un pronunciato compiuto ed ultimato nella mente (4).

Si rileva ancora che il Verbo divino non è l'atto intellettivo di Dio, ma il termine di quell'atto intellettivo, cioè la stessa sussistenza divina intesa; e quindi che la sapienza che risulta dall'atto intellettivo divino è comune a tutta la Trinità. Tuttavia, poichè l'intelligente e l'inteso sono correlativi, dalla sostanzialità o piuttosto dalla sussistenza del primo si può argomentare alla sostanzialità o sussistenza del secondo, e sotto questo aspetto ha efficacia l'argomento di S. Tommaso che scrive: *In Deo autem idem est intelligere et esse; et ideo Verbum intellectus, non est aliquid acci-*

(1) Il Maldonato scrive: *Legi apud quemdam, Filium vocari Verbum, id est* realitatem, *veritatem, quod est, quia hebraice* דבר *verbum rem omnem significat.* In h. l.

(2) *De Trinit.*, XV, XIV.

(3) In Joann., lect. I.

(4) Una delle sottigliezze colle quali gli Ariani tentavano impugnare la divina personalità del Verbo, schermendosi, dalle testimonianze che si cavano evidentissime dal Vangelo di S. Giovanni, si era che il Verbo fosse stato ab eterno presso Dio non *actu* sed *potestate* (S. Athan., Ep. de Sent. Dion. Alex.). Costoro adunque ignoravano che Dio è atto purissimo, e che nulla v'ha in lui che sia in potenza. Oltre a ciò S. Giovanni dice solo del Verbo, che *apud Deum erat* e che *Deus erat Verbum*, non delle cose contingenti delle quali dice: *omnia per ipsum facta sunt*, come dice ancora dell'incarnazione: *Et Verbum caro factum est.* Avrebbe adunque dovuto dire altresì quando il Verbo sia passato dalla potenza all'atto; il che non disse, ma in quella vece semplicemente disse: *In principio erat Verbum.*

dens sed pertinens ad naturam ejus. Unde oportet quod sit subsistens, quia quidquid est in natura Dei, est Deus (1). E veramente noi abbiamo veduto che il Verbo divino è la stessa sussistenza divina in quanto è intesa, quella stessa sussistenza che è ad un tempo intelligente per sè, ed essere per sè.

Lezione X.

“ Nel principio era il Verbo ”.

Napoli, 29, 1849.

Noi abbiamo riconosciuto che Iddio è l'*essere* assolutamente preso, e perciò l'essere compiuto: che egli è sussistente, giacchè altramente non sarebbe l'essere compiuto ed assoluto: che questa sussistenza divina è per sè intesa, e che in quanto ha condizione di essere intesa per se stessa, in tanto è il Verbo divino. Dunque tutta la sussistenza divina, tutto l'essere assoluto è per sè inteso; la sussistenza divina comprende totalmente se stessa, è di continuo e per sua essenza compresa da se stessa. Questa comprensione dell'essere non ha limitazione di sorta, e quindi è Verbo semplicemente per sua essenza, e questo Verbo non può essere che uno (2).

Or l'*essere* non potrebbe essere totalmente inteso e compreso per propria essenza da se stesso, se in questa comprensione non abbracciasse anche tutti i modi in cui l'essere reale e sussistente può venire limitato. Ma poichè nell'essere assoluto non cadono limitazioni, perocchè ogni limitazione il fa cessare dall'essere quello che è, cioè assoluto per essenza; quindi i modi, con cui l'essere può ricevere limitazioni, sono i modi onde l'essere può creare qualche cosa di diverso da sè, fuori di sè, i modi onde può esistere un essere limitato, non più l'assoluto. La cognizione di questi modi è la cognizione delle cose creabili, le essenze

---

(1) In Joann., lect. I.

(2) L'essere puro è essenzialmente uno: quindi non v'ha che una sola *idea*, di cui l'altre, che meglio si direbbero concetti, sono determinazioni più o meno attuate. L'essere ideale è la verità; onde Origene ed altri Padri provano che il Verbo è uno dall'essere una la Verità e la Sapienza.

delle cose contingenti, le idee pure, a cui non è necessariamente unita alcuna sussistenza, ma che viene unita pel libero atto della creazione. Quindi la sussistenza dell'essere da se stessa e per propria essenza compresa, cioè il Verbo divino, racchiude necessariamente anche le idee, ossia le essenze delle cose creabili e contingenti ; perocchè altramente non comprenderebbe perfettamente se stessa, se non comprendesse quelle limitazioni possibili, non sue, che lo farebbero cessare d'essere assoluto, dall'esser Dio, ma che costituiscono l'essere limitato e relativo, la creatura.

Ora il Verbo, in quanto è la sussistenza divina che comprende i modi in cui può essere limitata, con che non è più sussistenza divina a cui è essenziale essere illimitata, è l'*esemplare* de' mondi possibili, l'idea de' contingenti. Le idee dunque dei contingenti appartengono al Verbo, ma non le cose contingenti, le quali non sono se non per un'operazione divina e libera che le fa sussistere e che si dice creazione.

Ma qui s'intenda bene. Quando si parla de' modi in cui può essere limitata la sussistenza divina, non è che la sostanza divina riceva limitazioni, la quale non può riceverne. Ma, essendo essa l'*essere*, e l'essere potendo essere, il che si racchiude nel suo concetto, in due modi, illimitato e limitato ; l'essere illimitato e immutabile è la sostanza divina, l'essere poi limitato è la creatura. Nella sussistenza divina vi ha dunque la *possibilità* delle creature, perchè vi ha l'essere che *può* essere limitato ; ma non vi ha la creatura: vi ha la ragione per la quale la creatura può esistere, perchè vi ha l'essere il quale ha nel suo concetto di *poter* essere limitato. La *possibilità* poi della creatura è duplice, cioè *logica* e *fisica*. La possibilità logica è l'idea, ossia la ragione della creatura; la possibilità fisica è la potenza, ossia la causa efficiente della creatura, che è la virtù creatrice. L'essere assoluto adunque contenendo nel suo concetto l'idea dell'essere limitato, ossia della creatura, ed anche la virtù di porre, ossia rendere reale e sussistente quell'essere limitato manifesto nell'idea, egli ha tuttociò che bisogna per rendersi creatore, creatore dell'essere limitato, cioè della creatura, rendendola reale, sussistente. Il Verbo divino adunque, in quanto è sussistenza per sè intesa, ha l'idea delle cose

contingenti; in quanto poi è sussistenza ha la virtù di crearle: onde la creazione è propria della sussistenza divina che crea secondo le idee che ha in se stessa in quanto ella è intesa per sè, ossia in quanto ella è Verbo: e però la creazione è una operazione che appartiene a tutta la Trinità che ha l'identica sussistenza.

Lezione XI.

" Nel principio era il Verbo ".

Conviene ancora che noi vediamo in che modo l'esemplare delle cose contingenti risieda nel Verbo. Questo esemplare è la conoscenza intima della virtù che ha essenzialmente la sussistenza divina di fare esistere l'essere in un modo limitato; è adunque ancora la sussistenza divina che conosce intimamente e per propria essenza se stessa e quindi la propria virtù.

Di che procede primieramente che il Verbo e l'esemplare del mondo non sono due Verbi, ma è un solo, perchè è sempre la sussistenza divina conoscente e comprendente totalmente se stessa; ma in quanto si comprende come l'essere limitabile, cioè avente in sè la possibilità di ente limitato, in tanto fa ufficio di esemplare della realità o sussistenza limitata. Non è dunque una distinzione reale quella che si pone nel Verbo, considerandolo ora come immagine della sussistenza assoluta, cioè come sussistenza assoluta a sè cognita, ora come principio della cognizione del mondo, ossia come esemplare di questo; ma è un'astrazione nostra imperfetta, una considerazione dello stesso Verbo sotto due rispetti: vale a dire, con un rispetto alla sussistenza assoluta, e con un altro rispetto all'ente limitato, ossia alla possibilità di sussistere come ente limitato; la qual possibilità però è contenuta nella sussistenza assoluta costituendone la potenza e la sapienza.

Nel concetto adunque dell'essere si contiene una sussistenza assoluta e la possibilità di sussistenze limitate. La possibilità di queste sussistenze limitate è logica in quanto è mera possibilità, cioè contenuta senza ripugnanza nel concetto dell'essere (idea

del mondo); ed è fisica in quanto è potenza creatrice della sussistenza divina, cioè potenza che può fare che sieno le sussistenze limitate, non che sieno meramente possibili. La relazione di queste due possibilità è questa, che la possibilità fisica, ossia la potenza creatrice, preceda la possibilità logica ossia ideale, o conoscitiva. Perocchè la potenza creatrice è una forza reale, la quale si contiene nella profondità della sussistenza creatrice. Ma la sussistenza divina è per sè intesa totalmente; dunque anche la sua potenza creatrice è per sè intesa. Ma convien formarsi un giusto concetto di questa potenza divina, e non confondere la sua indole coll'indole della potenza umana che si trasmuta passando all'atto, perocchè in Dio non vi ha trasmutazione nè passaggio di potenza in atto essendo egli atto puro.

Convien dunque riflettere che, sebbene in se stessa preceda la possibilità fisica degli enti finiti alla possibilità logica, e questa proceda da quella; tuttavia queste due possibilità non tengono lo stesso ordine nella mente umana, ma vi ha prima la conoscenza della loro possibilità logica, e dappoi la conoscenza della possibilità fisica. La ragione di ciò si è che l'uomo, secondo natura, non è e non ha la sussistenza cognita per se stessa, giacchè l'esser cognita per se stessa non appartiene se non alla sussistenza di Dio. Quindi l'uomo ha bisogno della possibilità logica, cioè delle idee per conoscere gli enti finiti sussistenti, che non sono cogniti per se stessi; laddove la possibilità logica, l'essenza ideale, è data all'uomo ed è cognita per se stessa. Qualora dunque l'uomo voglia conoscere a che s'estenda la possibilità fisica dell'essere, egli dee ricorrere alla possibilità logica, cioè vedere che cosa si contenga nell'idea o concetto dell'essere, e tutto ciò che vi si contiene segnerà la sfera della possibilità fisica, ossia della potenza creatrice di Dio. Ora nel concetto dell'essere si contiene tutto ciò che non repugna, tutto ciò che non involge contraddizione, perocchè l'essere nel suo concetto abbraccia tutto, meno la contraddizione.

Nel concetto dunque dell'essere si contiene una sussistenza infinita e necessaria, e delle sussistenze finite possibili a realizzarsi, perchè non ripugna il concetto di enti finiti. Ma, se tuttociò si trova nel concetto dell'essere, dunque tuttociò è nell'essere

stesso, altramente non sarebbe nel suo concetto, giacchè il concetto dell'essere suppone l'essere. Infatti il concetto dell'essere altro non è che il pensiero o la conoscenza di ciò che si contiene nell'essere. Dunque nell'essere si contiene la sussistenza infinita e necessaria, e la possibilità fisica delle sussistenze finite, cioè la potenza di realizzarle, la potenza che ha l'essere di sussistere in un modo finito. Dunque nel concetto dell'essere noi troviamo la dimostrazione dell'esistenza di Dio (già indicata da S. Agostino, da S. Anselmo e da altri), come quella che è condizione indispensabile dello stesso concetto dell'essere.

E per seconda conseguenza troviamo la dimostrazione della potenza che dee avere l'Essere divino di realizzare degli enti finiti contenuti nel concetto appunto dell'essere.

Finalmente per terza conseguenza deduciamo che, quantunque l'umana mente debba muovere il suo ragionamento, anzi ogni ragionamento dal concetto dell'essere; tuttavia rileviamo colla riflessione che il concetto stesso dell'essere suppone dinanzi a sè l'essere da cui proceda, cioè la sussistenza dell'essere. Altra è dunque la relazione che il concetto dell'essere e l'essere ha nella mente umana, dove quello precede e fa lume a questo; altra è la relazione che que' due termini hanno in se stessi, relazione per la quale il concetto dell'essere procede dall'essere stesso sussistente per sè noto.

Lezione XII.

“ Nel principio era il Verbo ”.

Napoli, ai Vergini, Casa dei Sig.ri della Missione, 31 del 1849.

Nel concetto dell'essere, diciamolo ancora, si contengono tre cose: 1° La sussistenza illimitata dell'essere; 2° la possibilità dell'ente limitato; 3° la potenza propria della sussistenza illimitata di fare che l'ente limitato sussista.

Ma i limiti, che può ricevere l'ente limitato, sono tracciati nella sussistenza assoluta in modo da costituire altrettante idee specifiche realmente distinte? No, perchè la sussistenza assoluta non ammette limiti di sorte, e non ammette in se stessa alcuna mol-

tiplicità o distinzione reale, perchè semplicissima, sebbene ad un tempo compiutissima.

Laonde la sussistenza infinita tutto l'essere comprende, anche la possibilità dell'ente finito, e la potenza di farlo sussistere. La possibilità dell'ente finito s'estende a tutto il finito possibile, e la potenza s'estende a potere realizzare tutto il finito possibile; nè l'una nè l'altra ha confini.

Onde vengono adunque i confini determinati e speciali dell'ente finito? Dalla potenza creatrice appartenente alla sussistenza divina: questa li determina e prescrive coll'atto con cui vuol crearlo.

Di che procede che nel Verbo divino come tale non si contengono propriamente le idee specifiche e realmente distinte de' varii enti finiti, ma si contiene unicamente la possibilità dell'ente finito, il che è quanto dire l'idea dell'essere in universale; la quale, rispetto alla sussistenza divina come essere assoluto e illimitato, è la sussistenza per sè manifesta; rispetto poi all'ente finito non ancora sussistente è puramente *idea*.

Ora, all'uomo secondo natura è comunicata l'idea dell'essere in universale, ma non la sussistenza divina per sè manifesta; e quindi non gli è comunicato il Verbo, ma una luce veniente dal Verbo. In tal modo, relativamente all'uomo, viene limitato l'essere per sè manifesto, per guisa che all'uomo rimane solo l'idea o il concetto dell'essere semplicemente, senza la sussistenza: onde riman perduta la nozione di Verbo e la nozione di Dio, perocchè il Verbo e Iddio non è ciò che è in qualsivoglia modo limitato.

LEZIONE XIII.

" Nel principio era il Verbo ".

Qui si presentano facilmente al pensiero due questioni. La prima: « La divina potenza propria della divina sussistenza, e però dell'intera Trinità, fu quella che determinò quali speciali limitazioni dovesse avere l'ente finito ch'ella voleva creare; questa determinazione fu ella fatta a pieno arbitrio senza alcuna ragione? ».

La seconda: « La divina potenza si determinò a creare il mondo senza ragione con cieco arbitrio? ».

Alla prima questione rispondiamo, che la sussistenza divina, appunto perchè essenzialmente manifesta, è sapientissima; e però non poteva concepire a cui dar l'esistenza, se non un ente finito in cui risplendesse il carattere della sapienza che lo ideava e creava. Ma qual è il carattere della sapienza? È l'ordine, cioè la disposizione della pluralità ordinata ad una perfetta ed ottima unità, e l'unità è ottima quando è riposta in un fine ottimo, il quale non può esser che Dio. L'universo adunque non poteva avere per fine dell'ultimazione sua altro che Dio, cioè la manifestazione della gloria di Dio, la qual gloria è la sua santità e la sua beatitudine, in una parola il suo perfetto ed assoluto Essere uno e trino. Questa manifestazione era una *comunicazione* di questa divina perfezione alla creatura. Tutto dunque doveva cospirare a ciò; perchè Iddio non poteva amare che se stesso, e l'ente finito non per lui, ma per se stesso. Ma, oltre la sapienza di questo ottimo fine che consumava tutta l'opera della creazione nell'unità del primo essere, doveva ancora risplendere la stessa sapienza nel *modo* con cui la pluralità degli enti tendesse in tale unità; e questo modo consisteva nell'ordine col quale dovevano essere incatenati e connessi fra sè gli enti finiti, con subordinazione delle serie delle cause seconde, e con leggi stabili, in modo da formare anche per questo di tutti gli enti un solo ordine, un solo universo. Ora qui nasce questa difficoltà. Non essendovi nella sussistenza divina altro ordine che quello delle persone, nè altra moltiplicità, nè altra distinzione reale, onde poteva Iddio trovare il canone della sapienza che prescrivesse quella concatenazione delle creature e delle cause seconde, e quella stabilità delle leggi? Si risponde, che questo canone si trova nella sussistenza divina, in quanto che la sussistenza divina, amando l'essere, cioè se stessa, infinitamente, doveva necessariamente voler produrre il maggior essere finito possibile colla *menoma* sua azione; di che procede che quest'essere dovesse essere ordinato, perchè dove vi ha ordine vi ha più essere che dove non vi ha (1). Quindi la connessione

(1) Vedi S. Tommaso, *c. Gent.* l. III, c. 77-83.

degli enti, la subordinazione delle cause, la stabilità delle leggi, ecc. Medesimamente la divina sussistenza, amando se stessa, doveva volere che l'ente finito da lei prodotto ottenesse il massimo frutto, cioè partecipasse nella maggior copia possibile della natura divina: quindi di nuovo la necessità dell'ordine. L'ordine dunque, tanto nell'ambito della natura, quanto in quello soprannaturale della grazia, doveva essere il carattere di sapienza impresso all'opera di Dio.

A questo si può aggiungere un terzo argomento, una terza via per la quale Iddio doveva volere ordinata l'opera sua; e questa via si è che non avendo nè potendo Iddio aver altro esemplare che se stesso, nè potendo l'ente finito esser altro che limitato e quindi soggetto alla moltiplicità, conveniva però che in questo risplendesse l'unità dell'ordine quanto più fosse possibile, acciocchè egli imitasse il più possibile l'Ente infinito. Dalla qual dottrina deriva che il creato non può esser che uno, benchè risultante da molte parti, da molti enti; uno l'universo, e quindi uno il concetto dell'universo nella divina mente: il qual concetto è la sapienza creata ab eterno coll'atto della creazione del mondo. Le cose tutte contingenti non sono adunque da Dio conosciute per molte idee staccate, ma per un'idea sola emergente dall'atto della creazione, che s'immedesima con quell'atto stesso, come diremo in appresso.

Lezione XIV.

“ Nel principio era il Verbo. „

Veniamo alla seconda questione: Iddio si determinò ciecamente piuttosto a creare il mondo che a non crearlo, o v'ebbe una ragione?

Noi rispondiamo che l'essere è amabile a Dio: amando Iddio se stesso per essenza, egli ama l'essere in tutti i modi; quindi non solo ama l'Essere infinito, ma ama che sussista anche l'essere finito che imita per quanto può il primo. Se dunque ama che sussista, egli ha una ragione in se stesso di farlo sussistere ossia

di crearlo: il che gli antichi espressero dicendo che « il bene è di natura sua diffusivo » (1).

Essendo dunque Iddio mosso a creare dall'amor di se stesso, col quale ama l'essere assoluto e tutti i modi ne' quali benchè limitati può sussistere l'essere imitando in quella guisa che può l'assoluto, faceva anche sussistere l'essere finito.

Si opporrà che, se questa ragione avesse valore, non si vedrebbe più il perchè Iddio si sia limitato a creare quest'universo, e non abbia creato ancor più. Ma l'obbiezione si scioglie ove si consideri che Iddio era limitato nella quantità della creazione dai canoni della sapienza, la quale imponeva, come abbiamo veduto, 1° che l'universo avesse unità nel suo fine; 2° che avesse ordine ed unità nella sua costituzione e congiunzione fra sè; 3° che vi avesse subordinazione di cause e di effetti, stabilità di leggi, ecc. Le quali condizioni è a credersi che non si potessero verificare in un modo più grandioso che con quella mole di creato, che Iddio ha condotto alla sussistenza, e che qualunque altra combinazione degli enti finiti possibili non si sarebbe prestata ad avverare quelle leggi sapientissime, secondo le quali opera per sua natura l'infinito Creatore. Ora si può dire che egli abbia fatto sussistere con la creazione tutto ciò che era possibile, salve le leggi della sua sapienza e santità.

Ancora si obietterà che in tal caso Iddio non era libero al creare e non creare. Rispondesi che la libertà di Dio è perfettissima, perchè la sua essenziale santità e sapienza non limitano la sua potenza, ma la dirigono, e questa è la perfezione essenziale della libertà divina; onde avviene che Iddio non possa fare che il perfetto, e abbia una felice necessità di farlo, nel che consiste appunto la perfezione della divina libertà. E quindi ogni difficoltà sarà tolta quando si ponga ben mente che è cosa molto diversa il dire necessaria la creazione quanto è necessario l'amore che Iddio porta a se stesso, dal dire, come noi facciamo, che dall'amore necessario ed essenziale di Dio per se stesso rampolla l'atto *libero* della creazione, perchè è pur dottrina comune dei

(1) S. Tommaso, I, q. 5, a 4 ad 2m; c. *Gent.* l. IV, c. 20.

teologi che ogni atto d'amore di Dio benchè libero verso la creatura proviene dall'amore che ha Dio essenzialmente per se stesso, di guisa che suole attribuirsi ogni atto anche libero dell'amore divino allo Spirito Santo (1).

Dalle quali considerazioni procede:

1° Che, quantunque l'ente finito creato potesse esser maggiore, più numeroso, se si riguarda la sola onnipotenza del Creatore; tuttavia non potea, se si riguardano gli altri attributi della sapienzae della santità, e quindi che l'ente finito che sussiste per creazione è tutto ciò che di finito poteva sussistere, salvi quegli attributi;

2° Che Iddio fu mosso a creare dall'amore che essenzialmente porta a se stesso, e quindi che la creazione fu fisicamente libera, benchè moralmente necessaria (2);

3° Che il tipo divino dell'universo è uno, e comprende tutto ciò che Iddio fece;

4° Che questo tipo non è diverso in Dio dall'atto della creazione col quale fu distinto e specificato, rimanendo indistinti nella sussistenza divina tutti que' modi co' quali l'ente finito potrebbe, se fosse creato più imperfettamente, imitare l'infinito;

5° Finalmente che questo tipo istesso non fu trovato da Dio per via d'alcun discorso, ma gli fu sempre presente ed appartiene al Verbo divino.

Queste due ultime proposizioni esigono qualche dichiarazione.

Lezione XV.

" Nel principio era il Verbo. "

Come il tipo divino dell'universo non sia diverso dall'atto della creazione ma in questo compreso, s'intenderà considerando che la sussistenza divina non è screziata, non ha traccie in se stessa di limiti, ed ella stessa è la potenza di far sussistere l'ente finito. Onde i limiti di quest'ente, non essendo realmente tracciati nella sussistenza divina, convien dedurli dalla divina sapienza che libe-

---

(1) S. Tommaso, *c. Gent.*, l. I, c. 81-88;
(2) S. Tommaso, *c. Gent.*, l. IV, 20.

ramente li pone. Ora la sapienza divina non ha alcun discorso, ma è sempre consumata ed ultimata, onde sta presente a quell'atto libero di sapienza ed intelligenza il suo oggetto. Ma non trovandosi quest'oggetto finito determinato nella divina sussistenza, convien che sia determinato dalla sussistenza sua propria; la quale sussistenza ha luogo unicamente coll'atto di creazione. Convien dunque dire che l'atto eterno della creazione del mondo sia l'atto stesso della Sapienza che vede il mondo sussistente; onde è un atto efficace che vedendolo lo fa ad una sussistere, sicchè la sussistenza del mondo è l'oggetto posto liberamente dalla stessa Sapienza creatrice. Quest'atto unico adunque fa ad una due cose: vede il mondo, e vedendolo lo crea, trova quell'ente finito che nel miglior modo possibile imita l'ente infinito, ed il trovarlo ed il crearlo è il medesimo; il trova senza cercarlo, o piuttosto gli è continuamente trovato, perchè ab eterno lo ha trovato, essendo essenziale a Dio questa stessa attuale sapienza.

Di che si vede ancora in che modo l'atto della creazione s'immedesimi coll'atto generativo del Verbo. Quest'atto è la sussistenza divina, in quanto, intendendo se stessa, rende se stessa manifesta; che è il Verbo. Ma rendendo se stessa manifesta, rende manifesto ad un tempo l'ente finito, che imita, come può, la sussistenza divina. Ora il rendere a se stessa manifesto l'ente finito determinato è un crearlo, come dicevamo.

Vi ha però questa grande differenza fra l'atto generativo, come tale, e l'atto creativo: che quello è necessario, perchè la sussistenza divina è necessariamente per sè manifesta; questo è volontario, producendolo Iddio liberamente per l'amore che Iddio porta a se stesso, e perciò a tutto quello che lo imita.

LEZIONE XVI.

“ Nel principio era il Verbo. ”

Dichiarato quanto potemmo, qual sia la natura del Verbo divino, che in greco dicesi λόγος da S. Giovanni, conviene che noi vediamo come i diversi significati di questo greco vocabolo convengano al Verbo.

S. Girolamo a Paolino scrive di questa voce λόγος: « Graece « multa significat. Nam et verbum est, et ratio, et supputatio, « et causa uniuscujusque rei, per quam sunt singula quae subsi- « stunt. Quae universa recte intelligimus in Christo » (1).

Ora egli è certo che, quantunque nessun vocabolo umano, cioè trasferito dalle cose umane a significare le divine, possa pienamente convenire a significarle; tuttavia con somma sapienza la Chiesa latina usò più spesso e consacrò la parola *Verbum* a significar quello che l'aquila degli evangelisti espresse con la parola λόγος. E di vero la parola *Verbum* esprime più da vicino d'ogni altra la seconda persona della Triade augustissima, tanto se lo si consideri rispetto al Padre, quanto se lo si consideri rispetto alle creature. Consideriamolo sotto entrambi questi aspetti.

A. *Rispetto al Padre.* — Primieramente la parola *Verbo* si applica a significare, come vedemmo, un atto conoscitivo dello spirito, il quale non è una semplice concezione o intuizione, ma è un pronunciato, un giudizio, un'affermazione; non è una mera notizia ideale, ma è insieme un'adesione persuasiva dello spirito all'oggetto reale. Quindi il termine di quest'atto affermativo non è una mera *idea*, ma una *sussistenza*. E però esso conviene mirabilmente alla seconda persona divina, che è l'Essere assoluto e sussistente manifesto per se medesimo in virtù d'un atto suo proprio sempre conosciuto e coeterno che lo rende manifesto, e così lo genera (2).

La parola *ragione* all'incontro indica ben sovente un'*idea* in

---

(1) Ep. LIII ad Paulinum, *De stud. Scripturarum*, n. 4.

(2) Molti Padri della Chiesa dicono che il Figlio si chiama *Verbo* perchè è la *notizia del Padre* (Dionisio Romano presso S. Atanasio, Ep. *De Sententia ipsius* — Atanasio, L. *De definition.* — Eusebio, *De praep. ev.*, L. VII, c. IV; *De Demonst. ev.*, L. V, c. V — Ilario, *De Trinit.* L. II — Agostino, *in Joann.* tract. I e XIV; *De Trinit.* L. XV, c. X, XII, XXVII — Fulgenzio, *Ad monim.* L. III; *Ad Th.*, L. II — Cirillo Th., L. I, c. VII; L. IV, c. III; L. VI, c. I; L. X, c. IV; L. XIII, c. III; *De Trinit.* L. II — Rufino, *De Expos. Symb.* — Damasceno, *De fide*, L. I, c. VI — Anselmo, *Monol.*, c. XXIX-XXXII — Ruperto, in h. l. — Auctor L. *De Cognit. verae vit.*, c. XIV). Conviene osservare che, dicendosi che il Verbo è la notizia del Padre, si viene a dire che è la notizia di una sussistenza e non d'un'idea, perchè il Padre sussiste, e la notizia d'una sussistenza è la sussistenza stessa conosciuta, ed è conosciuta non con un atto di mera intuizione, ma con un atto di affermazione, e, come abbiamo detto avanti, di sentimento intellettivo che l'affermazione racchiude.

quanto serve a ragionare, cioè ad additare il perchè d'un fenomeno. Vero è che talora si trova questo *perchè* nella sua causa sussistente, onde S. Girolamo dice che λόγος indica ancora *causa uniuscujusque rei* (loc. cit.); e in questo senso potrebbe convenire alla seconda persona della divina Trinità. Ma ciò che prima di tutto si dee osservare nel Figlio, non è di essere la ragione delle cose, ma di essere generato dal Padre. Oltracciò la parola *ragione* si adopera a significare la facoltà soggettiva di ragionare, nel qual senso non conviene al Verbo, se non in quanto il Verbo origina in noi questa facoltà, come diremo in appresso, o come dice S. Girolamo: *Quae universa recte intelligimus in Christo* (loc. cit.).

Osservano alcuni Padri che la parola λόγος conviene al Figliuolo, perchè questo procede dal Padre ἀπαθῶς, cioè senza alcuna passione o corruzione del generatore, appunto come la notizia procede dall'animo (1).

Ma non ogni notizia procede dall'animo. Chè le notizie ideali procedono dall'idea, la quale le dà all'animo che le riceve. All'incontro la parola interiore, cioè l'affermazione delle cose sussistenti, procede dall'animo, e però meglio conviene al Figliuolo la denominazione di Verbo. Tuttavia non è al tutto vero che il verbo dello spirito umano procede senza recare alcuna immutazione nello spirito stesso, perchè da lui procede come un accidente; laddove il Verbo di Dio non reca immutazione di sorta al Padre a cui è essenziale.

S. Gregorio Nazianzeno e S. Basilio osservarono altresì un'altra analogia fra il significato del λόγος in sè considerato ed applicato al Verbo: cioè che, come il λόγος è intimo all'uomo, così il Figliuolo è intimo al Padre. La quale analogia ha maggior forza, se per λόγος s'intende la facoltà della ragione in quant'è fondata nell'intuizione dell'essere. Ma tuttavia siamo lontani ancora dal trovare in ciò una piena somiglianza, perchè l'essere ideale, intuíto dallo spirito umano, nè è la sussistenza di questo spirito, nè con lui

(1) Gregorio Nazianz., *De Theol.*, orat. IV — Basilio, Hom. in h. l. — Ambros, *De fide*, L. I, c. II — Crisostomo, Hom. II in Joann. — Areta, in Joann., c. XIX — Theophyl. in h. l. — Eutimio in h. l.

s'immedesima, altro essendo l'essere che informa lo spirito nostro, ed altro questo spirito nostro stesso; laddove il Figliuolo ed il Padre hanno la medesima sussistenza.

Lezione XVII.

" Nel principio era il Verbo. "

Napoli, 12 febbrajo 1849, ai Vergini.

Ma prima di proceder oltre raccogliamo tutte le principali differenze che si possono notare fra il verbo umano e il Verbo divino, acciocchè ci formiamo di questo, quanto ci sia possibile, un esatto concetto, e non mescoliamo con esso lui niente della nostra imperfezione.

Queste differenze si possono ridurre a nove, le quali sono:

1ª Il verbo umano si produce con un passaggio della potenza all'atto. Il Verbo divino non passa dalla potenza all'atto, ma è sempre in atto, sempre generato ab eterno.

2ª Il verbo umano è un accidente dell'anima, di maniera che l'anima umana potrebbe esistere senza di lui, ed essa infatti esiste prima d'avere emesso alcun verbo, come sta nel primo istante della sua esistenza. Il Verbo divino è essenziale alla natura divina di maniera che questa natura non esisterebbe senza il Verbo, giacchè l'essere assoluto, cioè Dio, ha per sua propria essenza di dover esistere in tre forme che si dicono persone.

Quindi non si può pensare in Dio una potenza anteriore alla generazione del Verbo, non solo anteriore cronologicamente, ma neppure logicamente; perocchè, se si pensasse questa potenza, ella sarebbe qualche cosa di anteriore a Dio, e nulla si può pensare che sia anteriore a Dio, perocchè Iddio è l'essere, e nulla si può pensare di anteriore all'essere. Qualora dunque a noi sembra di potere pensare una tale potenza, noi c'inganniamo; è un pensare limitato ed imperfetto che non raggiunge la verità.

Nè pure si può pensare l'atto della generazione del Verbo in quell'istante (da noi erroneamente supposto) nel quale sia *in fieri* e non ancor fatto ed ultimato; perocchè quell'istante non esiste, essendo sempre fatto ed ultimato continuamente l'atto

della generazione senza passaggio alcuno; atto immanente e semplice; atto primo, cioè l'atto stesso con cui è Dio; atto per conseguente che è Dio stesso. Avanti quest'atto *compiuto* non vi è nulla, nulla affatto da potersi concepire o pensare; la stessa parola *compiuto* è inutile ed inesatta, perchè viene a supporre la possibilità di pensarlo *incompiuto*, quando l'atto di cui si parla è per propria essenza compiuto, senza possibilità alcuna di uno stato incompiuto.

3ª Il verbo umano è semplicemente un'interna affermazione che lascia nell'animo la persuasione e la notizia della cosa affermata, di maniera che si distingue il verbo che è transeunte dai suoi effetti immanenti che restano nell'anima per un certo tempo e anche per sempre. Il Verbo divino non è una mera affermazione, perchè nel tempo stesso ha anche ciò che v'ha di positivo nella nostra intuizione e nel nostro sentimento; nè egli è un atto transeunte, nè si distingue dai suoi effetti, perocchè egli è ad un tempo persuasione e notizia immanente, ma è ancora più di tutto ciò, e forse l'espressione che meno gli disconviene è quella che abbiamo detto di *sentimento intellettuale*.

Oltre di ciò, pronunciando lo spirito umano molti verbi, l'analogia che passa fra il Verbo divino e l'umano, come ha osservato S. Agostino (1), si riscontra maggiormente rispetto a quel verbo umano, col quale l'uomo afferma e pronuncia se stesso, non rispetto agli altri verbi coi quali l'uomo pronuncia ed afferma le altre cose diverse da sè; perocchè il Verbo divino è la similitudine o immagine del Padre che lo pronunzia e lo genera, e così il verbo con cui l'uomo pronuncia se stesso è quello che rende l'uomo conoscibile a se stesso.

4ª Il verbo umano si fa coll'unire la sussistenza delle cose contingenti colla loro *essenza*, le quali sono di lor natura distinte e separate, perocchè non è essenziale alle cose contingenti il sussistere; onde per conoscere la sussistenza conviene affermarla nell'essenza: il che si verifica anche quando pronunciamo ed affermiamo noi stessi, ossia il sentimento sostanziale come appar-

(1) *De Trinit.*, IX, V.

tenente all'essere affermante, giacchè neppur noi siamo noti a noi stessi, ma è l'idea ossia l'essenza dell'essere che ci rende noti. All'incontro la sussistenza divina è anche essenza nota per se stessa, senza bisogno che alcun'altra cosa la renda nota; ed appunto l'essere ella per sè nota e per sè affermata, è ciò che la costituisce Verbo dell'atto essenziale intellettivo pel quale ella è tale. Non v'ha dunque a farsi una sintesi per costituire Iddio come oggetto, una sintesi, dico, fra la sua essenza e la sua sussistenza, perocchè questa è già per sè oggetto. Onde per ciò appunto questa è Verbo senza bisogno d'altro, senza bisogno di alcuna sintesi necessaria per oggettivare le realtà contingenti.

5ª Oltrediciò, quando l'uomo pronuncia il suo verbo, l'essenza che egli unisce alla sussistenza sta bensì davanti alla sua mente, ma non è la sua mente che ha bisogno ella stessa di venire illuminata; quest'essenza è straniera al soggetto uomo che pronuncia il verbo, anche quando l'uomo pronuncia ed afferma se stesso. All'incontro Iddio Padre che pronuncia il Verbo non toglie altronde l'essenza, la quale è identica alla sua propria sussistenza, onde egli pronuncia se stesso con se stesso, si pronuncia continuamente, o piuttosto la sussistenza divina è continuamente pronunciata, resa continuamente manifesta a se stessa, perocchè è per essenza luce a se stessa.

6ª Il verbo umano è molteplice, cioè l'uomo pronuncia molti verbi, perchè egli è un essere limitato escludente dalla sua sussistenza tutti gli altri esseri limitati, i quali sono molti ed esclusivi, ond'egli ha bisogno di pronunciare altrettanti verbi esclusivi, con ciascun dei quali afferma un ente limitato ed esclusivo. All'incontro il Verbo divino è uno solo che pronuncia l'Essere illimitato ed assoluto, cioè la sussistenza divina, e in questa pronuncia la possibilità fisica dell'essere finito, e l'atto della sua volontà che lo fa sussistere, e quindi la possibilità logica, ossia l'essenza, e ad un tempo la sussistenza dell'essere finito nella sua unità, nel suo ordine che lo renda un tutto solo ordinatissimo, qual è l'universo creato con tutti i suoi atti.

Quindi egli è semplicemente Verbo, non mescolato di limitazioni, e compiuto Verbo.

7ª Il verbo umano col quale l'uomo afferma le sussistenze finite, le quali cadono nel suo sentimento, altro non produce all'uomo se non la persuasione ossia la notizia della loro sussistenza, non produce le cose stesse. All'incontro il Verbo divino è costituente e produttivo. È costituente della divina sussistenza, perchè a questa è essenziale l'esser Verbo, cioè l'esser per sè oggetto, per sè luce, per sè a sè manifesta. È produttivo delle creature perchè l'atto stesso, col quale le pronuncia, le vede amabili in se stesso, è un atto volitivo col quale le fa sussistere: onde S. Paolo dice di Dio: *portans omnia Verbo virtutis suae* (1). E l'amabilità dell'ente finito ordinatissimo e completissimo è l'amabilità stessa della sussistenza divina, amabilità che viene partecipata dall'ente finito in quanto questo imita quella, sebbene limitatamente.

8ª Il verbo umano, che è soltanto *persuasivo*, non è *pratico*, cioè operativo. Acciocchè l'uomo possa operare razionalmente deve fare un altro *verbo* o giudizio pratico, col quale dica internamente che l'azione che farà è a lui buona. Questo secondo verbo volontario è il principio nell'uomo delle sue azioni razionali. Se questo verbo non riguarda che l'amore razionale con cui può l'uomo aderire ad una cosa, si può dire che quell'amore si immedesimi in qualche modo a quel *verbo pratico*, o ne sia un'estensione, una continuazione, o, se si vuole, un compimento. Ma se la cosa giudicata soggettivamente buona con questo verbo pratico dell'uomo è un'azione spettante a qualche altra potenza inferiore, in tal caso l'azione, che si muove in conseguenza del verbo, è affatto distinta dal verbo stesso.

Tutte queste distinzioni non cadono nel Verbo divino, col quale Iddio opera. Imperocchè, quantunque la creazione del mondo sia un atto volontario e libero di Dio, tuttavia quest'atto è determinato moralmente dall'amabilità del mondo in quanto imita, nel miglior modo che può l'essere finito, la sussistenza divina, amata per natura, nella quale è amato il mondo. Conciossiachè appartiene alla perfezione dell'Essere divino che sia per essenza morale, e che perciò abbia per essenza amore al mondo. Onde

(1) *Hebr.* I, 3.

l'atto stesso essenziale alla divina sussistenza (a cui è pure essenziale la libertà) è quello con cui è creato il mondo, e però con quell'unico atto, chè altri non ne sono in Dio, ella opera tutto ciò che opera ad *extra;* e quest'atto è quell'unico Verbo, col quale vede e pone ad un tempo le finite sussistenze.

9ª Finalmente il verbo umano riceve dal Verbo divino tutti gli elementi di cui egli si compone. Perocchè 1º riceve le essenze delle cose, ossia la possibilità dell'ente finito che diviene il lume di sua ragione; 2º riceve le sussistenze finite ch'egli afferma col suo verbo persuasivo, e le azioni ch'egli afferma buone a sè soggetto col suo verbo pratico, perchè tuttociò riceve il sussistere dall'atto del Verbo divino; 3º finalmente l'atto stesso soggettivo dell'affermazione e del giudizio è posto in essere dal Verbo, nel quale e pel quale sono fatte tutte le cose. Il Verbo divino all'incontro nulla riceve da un maggiore di sè, ma solo dal Padre, a cui è uguale, perchè è la sussistenza divina per sè intesa, cioè intesa per un atto suo proprio d'intelligenza che la rende intesa, la rende oggetto reale a sè, soggetto del pari reale.

Sotto questo aspetto non di meno il *verbo pratico* umano ha un'analogia maggiore del verbo *persuasivo* col Verbo divino, in quanto che quello produce un *affetto*, e anche, conseguentemente all'affetto, un'altra azione; e però è in qualche modo produttivo come causa seconda, com'è produttivo il Verbo divino non solo di azioni ma ancora di sostanze. I verbi umani poi *deontologici*, cioè quei giudizi che pronuncia l'uomo sulla convenienza delle cose, hanno una speciale analogia col Verbo divino, di cui sono privi gli altri verbi umani; perocchè la convenienza delle cose non potrebbe essere pronunciata dall'uomo se non fosse prima pronunciata da Dio, nella cui natura Iddio vede qual sia l'essere finito complesso di più enti convenientissimi, e col vederli li rende tali. Onde i verbi o giudizi deontologici dell'uomo si possono dire ripetizioni di ciò che ha pronunciato ab eterno Iddio quando ha generato il suo Verbo.

Lezione XVIII.

“ Nel principio era il Verbo. „

B. *Rispetto alle creature.* — Dobbiamo ora considerare il Verbo rispetto alle creature, e vedere come anche in relazione a queste la parola Verbo si applica convenientemente alla seconda persona dell'augustissima Triade.

Abbiamo già detto che *verbum*, ossia *parola*, significa tanto un pronunciato interno dello spirito umano, quanto un pronunciato esterno espressione dell'interno. Il primo fa conoscere il pronunciato (la cosa pronunciata) allo spirito pronunciante, il secondo è ordinato a compire, rinforzare, mantenere più fermo dinnanzi alla mente dell'uomo il suo pronunciato, e principalmente a farlo conoscere ad altre intelligenze.

Qui si rileva un'altra analogia fra il verbo umano e il Verbo divino: perchè anche il Verbo divino, in quanto è la sussistenza divina pronunciata, ha una relazione col Padre; in quanto è il mondo pronunciato da Dio, è un cotal compimento del primo, in quanto è ancora la sussistenza divina imitabile e imitata dall'ente finito, e in pari tempo ha relazione colle creature che per quel Verbo sussistono, ed imitando, come possono, l'essere infinito, lo esprimono e manifestano a se medesime, cioè all'intelligenza finita. In vero la sussistenza divina non sarebbe compiutamente pronunciata, se in questo pronunciato, ch'ella stessa fa, non si contenesse anche la possibilità fisica dell'ente finito che in essa risiede. La stessa sussistenza senza il pronunciato di sè, cioè senza il Verbo, non sarebbe completa. Per la stessa ragione non sarebbe completa ed ultimata se ella non fosse amabile ed amata da se stessa, e quindi se non amasse l'ente finito che la imita, essendo sua proprietà quella d'essere imitabile; onde segue che pronuncia liberamente, in conseguenza di tale amore, l'ente finito ordinatissimo da lei amato, e pronunziandolo pone ad un tempo la sua essenza determinata e la sua sussistenza.

L'essere intelligente finito è la più nobil parte del creato, e l'altre cose sono fatte per lui; possono essere da lui conosciute

ed usate: egli poi è fatto per Iddio, cioè per conoscerlo ed amarlo. Il mondo dunque fu fatto perchè Iddio si rendesse manifesto alle intelligenze finite, e queste ne celebrassero la grandezza, ed esultando in questa cognizione di Dio grande e glorioso, ne godessero, e partecipassero della sua perfezione e felicità.

Ma la manifestazione delle cose divine alle finite intelligenze comincia pure coll'atto del crearle, perocchè le intelligenze sono tostochè è loro dato l'essere, l'essere essenziale ideale, per sè manifesto. Il qual essere, essendo per natura sua manifesto, non si dà in altro modo che col manifestarsi. Ora l'essere ideale risplendente nel soggetto creato è un'apparenza del Verbo divino, perchè è la possibilità logica dell'essere finito che nella divina sussistenza pronunciata da se stessa risiede.

Mediante l'essere essenziale per sè manifesto a noi comunicato, noi pronunciamo il nostro proprio sentimento e tutto ciò che cade in esso: cioè gli agenti che in esso operano e lo modificano, e queste stesse modificazioni come determinazioni nostre e come determinazioni degli stessi agenti; in una parola pronunciamo tutte le sussistenze finite in quanto al nostro sentimento appartengono. Il pronunciarle è il conoscerle, e il pronunciare è un dire « che cosa sono », e il dire che cosa sono è un conoscerne l'essenza; onde la cognizione nostra de' reali sta nel riferire il sentimento contingente, e ciò che cade in questo sentimento, all'essenza; ossia nel congiungere il contingente col necessario, il temporaneo coll'eterno, il creato coll'increato e divino, così completandolo. Il che fu preso da Niccolò Malebranche come un vedere le cose in Dio, ma la frase non è accurata, perocchè non si dice vedere una cosa in un'altra se non si vede anche l'altra. Onde si potrebbe correggerla così: apprendere le cose sussistenti nelle loro essenze, le quali sono in Dio, benchè da noi non si veggano in Dio. Ora questa maniera, onde noi conosciamo le sussistenze finite per un'affermazione o verbo, ha un'analogia speciale col Verbo divino. Perocchè, come Iddio è manifesto a se stesso e in se stesso conosce tutte le cose; così noi conosciamo tutte le sussistenze contingenti in noi stessi, cioè nel nostro sentimento nel quale elleno sono ed agiscono: ma colla differenza che il

nostro sentimento è oscuro, perchè non è essenza, e quindi dobbiamo vederlo nell'essenza per conoscerlo; laddove il sentimento divino è l'essenza stessa, e perciò è noto per se stesso. Onde la conoscenza nostra del mondo (gli oggetti sussistenti da noi affermati) è una manifestazione analogica del Verbo divino.

Ma l'essenza da noi intuita dell'essere, benchè sia un'appartenenza dell'essere, tuttavia non è il Verbo, perchè non è l'essere attuato, ma l'essere in potenza; non è la sussistenza, ma la pura essenza. Il mondo conosciuto nè pur esso è il Verbo, ma ha solo un'analogia col Verbo divino.

L'uomo dunque non conosce per natura il Verbo, non lo percepisce per sua natura; e quindi le speculazioni della ragion naturale non giungono se non ad averne un cotal concetto negativo ed analogico. Di qui la deficienza del platonismo circa la dottrina del Verbo, che venne da quella scuola assai sovente confuso colle idee.

Il Verbo non si percepisce e conosce positivamente se non per una comunicazione che fa di sè all'uomo il Verbo stesso, la quale perciò si dice *soprannaturale*, perchè non viene dalla natura finita, ma immediatamente dall'Essere infinito sussistente superiore alla natura. La comunicazione adunque del Verbo all'uomo è un *fatto*, non è un ragionamento dell'uomo; è un'immediata appercezione la quale umilia l'uomo, perchè gli fa sentire e conoscere la deficienza della sua natura incapace per sè sola di elevarsi all'unione con Dio, e la impotenza della sua ragion naturale di raggiungere positivamente l'essere assoluto. Ora da questa umiliazione ripugna la superbia de' filosofi, i quali credono di possedere la scienza perchè possedono l'errore; l'errore dico di prendere l'idea pel Verbo; nè vogliono conoscere e confessare la propria ignoranza, onde chiudono la porta in faccia al Verbo che loro si manifesterebbe se lo volessero ricevere.

Lezione XIX.

“ Nel principio era il Verbo. „

Di qui si può tracciare la linea di confine fra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, fra la dottrina de' filosofi e la comunicazione reale che il Verbo divino fa di se stesso agli uomini: e la fece compiuta nell'incarnazione; a misura per la grazia che ai suoi fratelli comunica il Verbo incarnato.

S. Agostino la osservò e la descrisse accuratamente in queste ammirabili parole che a Dio sono indirizzate:

« Tu mi procurasti per mezzo d'un cotale, gonfio del più im-
« mane tifo, alcuni libri di Platonici dalla greca favella volti
« nella latina; e vi lessi, non a vero dire colle stesse parole, ma
« però questo medesimo persuaso al lettore con molti e varii
« argomenti: cioè che nel principio era il Verbo, e il Verbo era
« appresso Dio, e Dio era il Verbo; questo era nel principio
« appresso Dio: tutte le cose sono state fatte per lui e senza di
« lui niente è stato fatto. Ciò che fu fatto era in esso vita. E la
« vita era la luce degli uomini, e la luce risplende fra le tenebre,
« e le tenebre non l'hanno compresa. E che l'anima dell'uomo,
« benchè renda testimonianza del lume, tuttavia non è essa il
« lume; ma il Verbo di Dio, Dio egli stesso, è lume vero che illu-
« mina ogni uomo veniente in questo mondo; e che era in questo
« mondo, e il mondo fu fatto per esso, e il mondo non lo conobbe.
« Ma: *che poi sia venuto nelle cose sue proprie, e che i suoi non*
« *l'abbiano ricevuto, che a tutti quelli poi che l'hanno ricevuto*
« *abbia dato la podestà di divenire figliuoli di Dio, a quelli*
« *che credono nel suo nome:* questo non ve lo lessi. Medesi-
« mamente vi lessi che Dio il Verbo non è nato dalla carne
« nè dal sangue, nè dalla volontà dell'uomo, nè dalla volontà
« della carne, ma da Dio. Ma: **che il Verbo si è fatto carne,**
« **ed abitò fra noi**; non ve lo lessi. Rinvenni bensì cercando
« in quelle lettere, che vi è detto variamente e in molte maniere,
« che il Figliuolo sia nella forma del Padre non reputando rapina
« l'essere uguale a Dio, perchè è naturalmente esso medesimo

« Iddio. Ma: *che egli abbia esinanito se stesso prendendo la forma* « *di servo, fatto a similitudine degli uomini; e, all'abito trovato* « *uomo, abbia umiliato se stesso fattosi ubbidiente sino alla morte* « *e morte di croce, il perchè Iddio l'ha esaltato da' morti, e gli ha* « *donato un nome che è sopra ogni nome, acciocchè nel nome di* « GESU' *ogni cosa celeste, terrestre ed infernale genufletta, ed ogni* « *lingua confessi che il Signor* GESU' *Cristo è nella gloria di Dio* « *Padre:* queste cose non contengono quei libri. Imperciò, che « il tuo Figliuolo unigenito a te coeterno rimanga prima di tutti « i tempi e sopra tutti i tempi incommutabilmente, e che della « pienezza di lui ricevono le anime ond'esser beate, e colla par- « tecipazione della sapienza che in sè dimora si rinnovellino « ond'esser sapienti, questo vi si trova. Ma: *che secondo il tempo* « *sia morto per gli empi, e che tu non abbi perdonato al tuo unico* « *Figliuolo, e l'abbi dato per tutti noi:* questo ivi non è. Poichè tu « hai occultate queste cose a' sapienti e le hai rivelate ai parvoli, « acciocchè questi venissero a lui affaticati ed aggravati, ed egli « li ristorasse; poichè egli è mite ed umile di cuore, e dirige i « miti nel giudizio ed insegna le sue vie a' mansueti, scorgendo la « nostra bassezza e la nostra fatica, e rimettendo tutti i nostri pec- « cati. I quali, vanitosi d'un coturno quasi di più sublime dottrina, « non ascoltano colui che dice: *imparate da me che sono mite ed* « *umile di cuore e troverete riposo alle unime vostre:* e se cono- « scono Iddio, non lo glorificano siccome Dio, nè rendongli grazie, « ma invaniscono ne' loro pensieri, e si oscura il loro cuore insi- « piente: dicendo di essere sapienti, si fanno stolti. E però ivi « leggevo altresì immutata la gloria della tua incorruzione negli « idoli e vani simulacri a similitudine d'imagine corruttibile « d'uomo e d'uccelli e di quadrupedi e di serpenti, cibo degli Egi- « ziani, pel quale Esaù perdette la sua primogenitura, poichè il « popolo primogenito invece di te adorò un capo di quadrupede, « col cuore converso all'Egitto e curvata l'anima sua, che è tua « imagine, innanzi all'imagine d'un vitello mangiante fieno: ivi « trovai anche queste cose, e non ne cibai » (1).

---

(1) Confes. l. VII, IX

Dal qual bellissimo luogo del gran Dottore d'Ippona si raccoglie che l'intendimento umano potè speculare sul Verbo interno di Dio, cioè almeno potè ricevere, senza ripugnanza, la divina rivelazione intorno ad esso appropriandosela, perchè infatti tutta conforme e armonica coll'intelligenza; ma che all'opposto tutta quella parte che riguardava il Verbo esterno di Diò, cioè le operazioni e le manifestazioni del Verbo agli uomini, le quali non sono in egual modo razionali, ma positive e di conseguente si debbono ammettere coll'ossequio della fede a Dio rivelante, non furono ricevute dalla superbia dei filosofi, che tutto volevano trovare dal proprio raziocinio, tutto attribuire all'opera del proprio ingegno, magnificando di tali invenzioni se medesimi. E questa ripugnanza di ammettere le manifestazioni volontarie e positive del Verbo è il fenomeno che deve manifestarsi all'*uomo naturale* privo della grazia. Perocchè l'uomo naturale non sente Iddio, e però della manifestazione esterna di Dio non percepisce che la parte materiale, e non la parte divina in quella investita. Non crede adunque a questa perchè non la sente.

Conviene osservarsi che la manifestazione esterna o comunicazione del Verbo alle create intelligenze si fa per opera dello Spirito Santo. Per opera di questo divino Spirito si fece l'incarnazione che è la comunicazione massima del Verbo all'umanità: *Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi* (1). Per opera di questo stesso Spirito si fece l'antica rivelazione per man de' Profeti, di cui dice S. Pietro: *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines* (2). E siccome i profeti inspirati dallo Spirito Santo pronunciarono e scrissero intorno al Verbo di Dio, così le loro parole non potevano essere intese, nè le loro scritture interpretate senza che lo Spirito Santo ne dèsse alle menti l'intelligenza, significando internamente ciò che esternamente suonavano le parole, onde lo stesso S. Pietro insegna: *omnis prophetia propria interpretatione non fit* (3).

Ma ciò che i profeti annunziarono del Verbo di Dio e della salute che questo avrebbe data agli uomini venendo al mondo,

(1) Luc. I, 35. (2) IIª Petr. I, 21. (3) Ivi.

benchè fosse cosa inspirata dallo Spirito Santo e si riferisse al Verbo divino, contenendo un lume interno celeste, tuttavia non conteneva propriamente lo stesso Verbo divino, che doveva esser dato personalmente agli uomini coll'incarnazione, ma soltanto conteneva l'annunzio di esso Verbo, il quale annunzio perchè sia inteso suppone una qualche cognizione generale o anche una certa percezione del Verbo stesso, ma non la percezione compiuta o personale dello stesso Verbo. Onde S. Pietro distingue questi due gradi, o piuttosto queste due specie di luce spirituale, l'una propria dei santi dell'Antico Testamento e specialmente dei profeti, l'altra propria dei santi del Nuovo e specialmente degl'immediati discepoli del Verbo incarnato. Dei primi dice che andavano scrutando in che tempo e quale *lo spirito di Cristo* significasse in essi dover avverarsi e le passioni e le posteriori glorie di Cristo, ma in pari tempo dice che non ministravano a se stessi, ma a' futuri cristiani quelle cose che annunziavano: *Quibus revelatum est quia non sibimetipsis, vobis autem ministrabant ea quae nunc nuntiata sunt vobis per eos qui evangelizaverunt vobis, Spiritu Sancto misso de coelo, in quem desiderant angeli prospicere* (1). Ed altrove paragona il lume antico ad una lucerna che luce in luogo caliginoso, e il lume nuovo portato da Cristo all'astro della luce: *Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris* (2). Il Verbo dunque è comunicato agli uomini per mezzo della operazione interiore dello Spirito Santo, il quale produce anche l'annunzio e la significazione esteriore e sensibile del Verbo; ma questa non può essere intesa senza una nuova operazione interiore del medesimo Spirito che la faccia intendere. Onde la distinzione che fa S. Paolo, parlando dell'intelligenza delle Scritture, fra la *lettera* e lo *spirito* delle medesime, dicendo che *littera occidit* (perchè non facendole intendere neppure dà la forza di osservarle), *Spiritus autem vivificat* (3).

Il che medesimamente si avverò nel Verbo incarnato, l'umanità

(1) I Petr., c. I. (2) II Petr., c. I, v. 19. (3) II *Corinth.* III, 6.

del quale era sensibile a tutti gli uomini, la quale è come la *lettera:* onde a quelli, che per propria colpa non vedendo l'umanità non giungono alla fede della divinità, ritorna la loro cognizione a morte, secondo la profezia: *Ecce positus est hic in ruinam;* laddove a quelli, che credono nella divinità, ritorna la loro cognizione a vita *et in resurrectionem multorum* (1). Onde Cristo è continuamente nella Scrittura paragonato ad una pietra che serve di fondamento a quelli che si edificano sopra di lui come pietre vive formanti il tempio di Dio, e nello stesso tempo è inciampo e morte a coloro che danno in esso di cozzo: similitudine che Cristo stesso dichiarò a sè appartenere: *Nunquam legistis in Scripturis: Lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli? A Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris. Ideo dico vobis quia auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus ejus. Et qui ceciderit super lapidem istum, confringetur; super quem vero ceciderit, conteret eum* (2). E il doppio essere di Cristo, cioè l'umano visibile agli occhi carnali, e il divino che si rivela solo alle anime per opera dello Spirito Santo, è significato altresì dal chiamarsi egli e *figliuolo dell'uomo* e *figliuolo di Dio*. Onde l'interrogazione di Cristo a Pietro: *Quem dicunt homines esse filium hominis,* la quale viene commentata così da S. Ilario: *Dominus enim dixerat: Quem me homines esse dicunt filium hominis? Et certe filium hominis contemplatio corporis praeferebat. Sed addendo: Quem me esse dicunt, significavit, praeter id quod in se videbatur, esse aliud sentiendum: erat enim hominis filius. Quod igitur de se opinandi judicium desiderabat? Non illud arbitramur quod de se ipse confessus est, sed occultum erat de quo quaerebatur in quod se credentium fides debebat extendere* (3). Or questa cosa occulta ed invisibile agli occhi carnali non poteva essere rivelata che dall'operazione interna da Dio; onde, quando S. Pietro rispose anche a nome degli altri Apostoli: « Tu sei il Cristo figliuolo di Dio vivo »,

(1) Luc. II, 34.
(2) Matth. XXI, 42-44 — Salm. 117 — Is. VIII, 14-15; XXVIII, 16 — Act. IV, 22 — Rom. IX, 33 — I^a Petri, II, 4-8.
(3) Comm. in Matth. XVI, 13.

allora ebbe da Gesù quel magnifico elogio: ***Beatus es Simon Bar-Jona**: **quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in coelis est*** (1), con quel che segue. Dalle quali parole si raccoglie primieramente che la carne ed il sangue, cioè il sentimento animale, non può dare la percezione del Verbo, nè di cosa che al Verbo assomigli; e che questa perciò deve venire da una fonte soprannaturale, giacchè le percezioni tutte naturali dell'uomo appartengono ai sentimenti animali, ai quali applicando l'essere ideale egli forma per via di diverse operazioni la naturale sua scienza. Di poi, che il Padre rivelò a S. Pietro la divinità del Verbo incarnato, attribuendosi al Padre l'operazione dello Spirito, perchè questo dal Padre procede come da fontale origine dell'augustissima Triade. E nulla di meno S. Pietro non avrebbe avuto la mozione e l'occasione di emettere quell'atto di fede, se non avesse avuto sotto i sensi l'umanità di Cristo, la quale era così come l'espressione esterna del Verbo dal quale era assunta e dal quale riceveva una divina virtù. Alla stessa maniera S. Tommaso non avrebbe confessata la divinità di Cristo se non avesse vedute e toccate forse le cicatrici gloriose della sua passione.

Dalle quali cose tutte vogliamo concludere:

1° Che altra è la scienza negativa ed analogica del Verbo che può aversi anche colla ragione naturale e colla lettera della rivelazione; altra è la cognizione positiva e percettiva che non s'ha se non per una operazione occulta del Santo Spirito nell'anima umana;

2° Che questa operazione del Santo Spirito è preceduta ed accompagnata da una esterna e sensibile cosa, qual è la lettera nella rivelazione e la stessa umanità di Cristo nell'incarnazione; e che questo segno ed espressione sensibile viene avvivato ed interpretato dallo Spirito che opera interiormente per modo che l'anima insieme con essa percepisca almeno in un modo incoato il Verbo, e quindi ne intenda la positiva significazione. Il qual segno sensibile così interpretato ed inteso viene detto acconcia-

(1) Matth. XVI, 17.

mente la parola esterna di Dio, *verbum oris*, a differenza del *verbum cordis;*

3° Finalmente, e questo è quello a cui mirava principalmente tutto il nostro discorso, che imprimendosi in noi il Verbo divino per una operazione dello Spirito Santo, che è quasi il dito che in noi l'imprime; e lo Spirito Santo, che è lo stesso spirito di Cristo, essendo l'essere nella sua forma *morale;* importa, quand'è da noi consentito o quando non è da noi posto ostacolo, un effetto morale in noi, pel quale ci santifica. E perocchè il *morale* abbraccia l'umiliazione, la mortificazione, il sacrificio; perciò la percezione soprannaturale e viva del Verbo conduce l'anima a compiacersi nella santità del Verbo, e quindi a riconoscere, amare ed imitare la sua esinanizione, la sua passione, e la gloria veniente da questa ultima perfezione di virtù che nella pazienza e nel sacrificio dei beni naturali è consumata. Ora a questo ripugna la natura e la superbia de' filosofi, e però rimane loro nascosto tutto ciò che appartiene alla comunicazione positiva, vivace e santa del Verbo, le dottrine mistiche, e i santi affetti e i sublimi effetti che indi derivano. Onde maggiormente si scorge qual sia la linea di separazione fra la scienza naturale e la cristiana sapienza.

Onde S. Agostino, nuovamente osservando quante cose manchino alla sapienza de' filosofi più celebrati come sono stati i Platonici, sapientemente le annovera in queste dolcissime parole: « Non habent illae paginae *vultum pietatis hujus, lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum, populi salutem, sponsam civitatem, arrham Spiritus Sancti, poculum pretii nostri* (*Ps.* 2, 11). Nemo ibi cantat: *Nonne Deo subjecta erit anima mea? ab ipso enim salutare meum. Etenim ipse est Deus meus et salutaris meus, susceptor meus, non movebor amplius.* Nemo ibi audit vocantem: *Venite ad me qui laboratis*, etc. Dedignatur ab eo discere *quoniam mitis est et humilis corde; abscondisti enim haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis* (Matth. I, 25). Et aliud est de sylvestri cacumine videre **patriam pacis**, et iter ad eam non invenire, et frustra conari per invia, circumsidentibus et insidian-

tibus fugitivis desertoribus cum principe suo leone et dracone: et aliud tenere viam illuc ducentem cura coelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur qui coelestem militiam deseruerunt. Vitant enim eam sicut supplicium » (1).

Laonde apparisce oggimai in che e quanto differisca la filosofia naturale dalla scienza de' santi che san Bernardo espresse compendiosamente scrivendo: *Haec mea sublimior interim philosophia scire Jesum, et hunc crucifixum* (2).

Lezione XX.

" Nel principio era il Verbo. "

Vi ha dunque una scienza naturale, e una scienza o piuttosto sapienza soprannaturale. Quale è il principio dell'una, quale dell'altra? Cioè quale è quel primo lume onde deriva all'uomo la prima? e quale è quel primo lume onde deriva all'uomo la seconda?

Il principio della scienza naturale è l'*idea*, ossia l'essere ideale; il principio della scienza soprannaturale è il Verbo, cioè l'essere reale per sè manifesto. Le divine scritture, che contengono la scienza soprannaturale nella sua esterna espressione, c'insegnano appunto qual sia il principio di essa, giacchè dicono: *Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis* (3). Nel qual luogo le parole *in excelsis*, che si tradurrebbero « *nei luoghi eccelsi* », indicano appunto l'ordine soprannaturale del sapere, giacchè ottimamente ciò che è al dissopra della natura si colloca metaforicamente nei luoghi eccelsi, come ciò che spetta alla natura si colloca sulla *terra*. E di qui si vede, quanto era conveniente che l'evangelista incominciasse ad annunziare il Verbo salendo al principio di tutta quella sapienza che fu data agli uomini da Gesù Cristo, e così ponesse la prima pietra dell'edifizio teologico, il Primo teologico.

Il che serve bensì a rispondere alla domanda che si fa il Crisostomo perchè l'Evangelista cominciasse piuttosto dal Verbo che dal Padre, quantunque il Padre sia il principio del Verbo. Perocchè si risponde che altro è l'ordine della processione delle

(1) Conf., l. VII, XXI. (2) In Cant., serm. XLII. (3) Eccl. I, 5.

persone fra loro, altro è l'ordine con cui si manifestano nella mente umana. In questo il primo che si rende manifesto è il Verbo, il quale è l'Essere per sè manifesto, ed è pel Verbo che si conosce il Padre. Onde Cristo disse: « Padre, io ho manifestato « il nome tuo agli uomini che tu mi hai dati » (1). E quantunque il Padre tragga gli uomini al Figlio (2), tuttavia questo traimento è nell'ordine dell'azione e non in quello della cognizione, e però resta nascosto agli uomini fino a che non hanno conosciuto il Figlio che lo manifesta. Così parimenti, quantunque sia lo Spirito Santo quello che mandato dal Padre mostra all'anime e quasi forma in esse il Verbo, tuttavia anche quest'operazione dello Spirito Santo rimane occulta, nell'ordine delle azioni e non delle cognizioni, fino a che gli uomini, avendo conosciuto il Verbo, non vengono per questo a conoscerla. Laonde degli stessi Ebrei prima di Cristo dice S. Tommaso d'Aquino che non conoscevano il Padre *in ratione Patris, sed ut Deus* (3), appunto perchè *Filius ignorabatur* (4). E questa ignoranza, che avevano gli Ebrei del Verbo, della quale parla S. Tommaso, non conviene già intendersi d'una ignoranza totale, ma del mancar loro la cognizione positiva e personale del Verbo, la quale non s'ha se non per quella percezione che fu data agli uomini quando il Verbo personalmente prese carne umana. Perocchè egli è indubitato che gli Ebrei avevano:

1° la cognizione razionale del Verbo divino, che, come dicevamo, è negativa ed ideale; e a noi sembra assai probabile che la scuola Italica e Platonica avessero dallo stesso fonte tratte le loro dottrine filosofiche intorno al Verbo, e che i nuovi Platonici le avessero prese massimamente dalle scuole ebree esistenti in Alessandria prima di Cristo, dove fra gli altri filosofi ebrei fioriva Aristobolo.

2° Che la cognizione che ebbero gli Ebrei del Verbo, era anche più che filosofica, benchè non giugnesse alla percezione del Verbo; e ciò perchè non mancava presso l'Ebraica Chiesa la grazia Deiforme, che dava una cotal percezione della Divina sussistenza; il che si può argomentare da questo principio che *la*

(1) Joann. XVII, 16.
(2) Joann. VI, 44.
(3) In h. l.
(4) Ivi.

grazia è sempre corrispondente alle parole rivelate che la esprimono sensibilmente; onde, essendo rivelata la unità di Dio ed i suoi attributi, conveniva che quest'oggetto di quella antica rivelazione fosse avvivato dalla percezione spirituale, acciocchè dèsse un effetto soprannaturale all'anime e interpretasse la lettera collo spirito. Ora da questa percezione incoata di Dio doveva venirne un riflesso spirituale e divino anche alla cognizione razionale e naturale del Verbo di Dio.

A questo si aggiunge che l'antica Chiesa ebbe rivelazione di molte verità dogmatiche e morali, e ciò col ministero degli Angeli (1), che le somministravano ai santi uomini e a' più eminenti eletti da Dio acciocchè le comunicassero agli altri. Onde « Abramo « desiderò di vedere il giorno di Cristo, lo vide e n'esultò » (2), e così è da dirsi degli altri a cui altre cose furon mostrate. Le quali non si riducevano certamente a cognizioni meramente naturali di ragione, o storico-naturali, ma dovevano essere accompagnate dalla grazia e dal lume interiore che convien sempre ridursi a una percezione intellettiva di quelle verità stesse che sensibilmente eran segnate. Ma il Verbo a cui ministravano gli Angeli, non era tuttavia quello che parlava agli uomini, nè loro si mostrava personalmente parlante; e però non avean gli uomini la percezione personale del Verbo rivelante, ma solo alcuni doni e lumi di lui come Verbo rivelato. Il che insegna chiaramente S. Paolo agli Ebrei nelle prime parole della sua meravigliosa lettera a loro diretta, che ancor si conserva: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis*, *novissime diebus istis locutus est nobis in Filio* (3).

Tuttavia era anche allora Iddio che *parlava*, sebbene per mezzo degli Angeli che rivelavano ai Profeti le verità che questi comunicavano agli altri uomini. Per ciò le verità rivelate si chiamano anch'esse *parola di Dio*. E sebbene quelle verità sieno molte, tuttavia non si dicono *parole di Dio*, ma sì bene in singolare *parola di Dio*. E ciò assai acconciamente, perocchè la parola di Dio è una, è uno il suo Verbo, nè propriamente Iddio dice altra parola

(1) Hebr. II, 2. (2) Joann. VIII, 56. (3) Hebr., I, 1.

che il suo Verbo. Conviene adunque dichiarare come le molte verità, rivelate nell'antica e nella nuova legge, si riducano tutte al Verbo divino, sieno appartenenze di Lui, e quindi contengano qualche rivelazione soprannaturale del Verbo medesimo; sebbene con esse il Verbo divino non siasi ancora manifestato agli uomini personalmente.

Lezione XXI.

Napoli, 26 febbrajo 1849, S. Margar. Cort.

È dunque a considerare che la *grazia*, la quale consiste in un'azione deiforme che Iddio immediatamente esercita nelle anime umane, è divisibile. S. Paolo parla spesso della *divisione delle grazie*, e in un luogo dice: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus* (1). In un altro poi: *Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi* (2). Tutte le speciali verità rivelate sono adunque *doni* di Cristo, ma non sono ancora Cristo manifestato espressamente agli uomini, non sono il Verbo comunicante loro personalmente se stesso. Il che è da vedere diligentemente come sia.

La differenza, fra le speciali verità rivelate co' morali effetti che ne conseguono e il Verbo, sta in due cose:

1° Che in quelle verità non giace la comunicazione della *persona* stessa del Verbo, ma solo de' suoi doni.

2° Che appunto per ciò quelle verità sono molte, laddove il Verbo, al quale però si riducano, è uno.

Noi dobbiamo svolgere l'una e l'altra di queste differenze, e, svolgendo la seconda, vedere come la moltiplicità delle verità e delle grazie si riducano nulladimeno all'unità del Verbo.

Le speciali verità rivelate si presentano all'uomo unicamente nella forma oggettiva. Ora, quantunque il Verbo sia l'essere per sè manifesto, e quindi medesimo per sè oggetto, tuttavia, essendo egli in pari modo la sussistenza divina, non può non essere soggetto e persona, di maniera che egli è un soggetto per sè oggetto.

---

(1) 1. Cor. xii, 4 e seg.
(2) Eph., iv, 7. — cf. Rom., xii, 3 — I. Cor., vii, 17 — II. Cor., x, 13.

Ma nelle speciali verità rivelate, appunto perchè esse non si rappresentano che come oggetto, rimane nascosta la soggettività, e quindi la personalità del Verbo. Laonde nell'antica rivelazione il Verbo non si comunicò personalmente agli uomini. Ma, quando egli prese carne umana ed ammaestrò gli uomini, ed alle sue parole esteriori rispose la grazia interiore che diede agli uomini la percezione del Verbo parlante e operante, la quale perciò si può chiamare *Verbiforme;* allora gli uomini appresero la stessa persona del Verbo vestita dell'umanità che ne comunicava gli influssi.

Che cosa sono adunque le verità speciali dell'antica e nuova rivelazione, e le grazie speciali che le accompagnano? — Certo sono doni del Verbo, non ancora il Verbo stesso. Ma di più sono appartenenze del Verbo, le quali in lui non sono nè divise fra loro, nè divise dalla personalità, ma sono divise nell'uomo a cui vengono comunicate, e in questo stato di divisione non mantengono più l'identità col Verbo, di maniera che si possano dire la Parola sussistente di Dio, ma però dalla loro origine tengono de'caratteri divini, come sarebbero l'immutabilità, l'eternità, una certa virtuale totalità, ecc., i quali bastano perchè si riconoscano quali appartenenze del Verbo divino, e in lui si rifondano, e quindi si chiamino altresì *parola di Dio.*

Nel che però è da osservarsi che v'hanno delle *appartenenze del Verbo naturali*, e delle *appartenenze del Verbo soprannaturali*, onde convien vederne la differenza.

La differenza fra il lume naturale e il lume soprannaturale fu da noi collocata in questo che il lume naturale è semplicemente *ideale*, laddove il lume soprannaturale è anche *reale*, perocchè in questo vi ha un'azione della sussistenza divina nell'anima umana: di maniera che l'atto che fa l'anima nel ricevere il lume naturale dicesi *intuizione,* laddove l'atto che fa l'anima nel ricevere il lume soprannaturale merita il nome di *percezione*. Il lume naturale è l'*essere ideale* per sè oggetto, e quindi questa si può chiamare un'*appartenenza ideale del Verbo divino;* laddove il lume soprannaturale, che accompagna le verità rivelate a cui prestiam fede, è l'essere reale, ossia la divina sussistenza, e quindi questa si dee chiamare un'*appartenenza reale dello stesso Verbo.*

Rimane a spiegare come le speciali verità rivelate sieno molte, laddove la parola di Dio, il Verbo è uno. A tale intento egli è uopo osservare come tutte le verità naturali, tutte le idee si riducono ad una, cioè all'*idea dell'essere;* così somigliantemente tutte le verità soprannaturali si riducono ad una, cioè alla Verità sussistente, all'Essere reale soggetto per sè oggetto, che è il Verbo.

Ora come, essendo una l'*idea*, questa poi si trasmuta in molte che chiamiamo più propriamente concetti? Questo accade per tre cagioni: 1° per la moltiplicità delle sostanze create, ognuna delle quali, attesa la loro limitazione, è esclusivamente in se stessa fuori di tutte le altre. Onde avviene che, quando applichiamo l'essere ideale a conoscere l'una di esse, con questo non conosciamo punto l'altra, ma abbiamo una notizia esclusiva affatto separata dalla notizia di tutte l'altre cose. 2° Da questa moltiplicità di sostanze finite nasce una moltiplicità di rapporti pure esclusivi, e limitato ciascuno a se stesso: onde di nuovo procede una moltiplicità di notizie mediante altrettante applicazioni dell'essere a più sostanze che si raffrontano per rilevarne le varie relazioni. 3° La terza ragione deriva dalla moltiplicità che si trova in ciascuna sostanza creata, niuna delle quali è perfettamente semplice, notandovisi accidenti, passioni, ed azioni, cangiamento di modi, divisioni di spazio, successioni di tempo, ecc. A ciascuna delle quali cose, che ha natura esclusiva e sua propria, applicandosi tuttavia l'essere ideale, se n'hanno altrettante notizie e concetti. Fra le limitazioni delle sostanze create la più notabile è quella per la quale la loro sussistenza non è contenuta nella loro essenza; onde è uopo che la sussistenza, che esiste esclusivamente, sia conosciuta dallo spirito umano con un atto diverso da quello con cui egli conosce la loro essenza. Ed è oltracciò da osservare, che lo stesso spirito intelligente dell'uomo è anch'egli una sostanza limitata, in modo che ha bisogno di varii istrumenti ed atti successivi a trovare la materia delle sue cognizioni, non essendogli dato per natura che la realità dell'animalità propria.

Ora ogni singolare notizia è fondamento ad un diverso affetto dello spirito conforme o difforme dalla legge della moralità: quindi la pluralità delle virtù e de' vizii e i molteplici accidenti

dello stato morale dell'uomo, benchè ogni pregio morale riducasi finalmente ad una sola essenza morale, che è l'amore dato all'essere.

Ora, se noi passiamo a considerare la moltiplicità nell'ordine soprannaturale, si riconoscerà agevolmente ch'ella dipende appunto dalla moltiplicità dichiarata fin qui dell'ordine naturale dell'intelligenza e della moralità: perocchè la grazia non muta la natura, ma non fa che perfezionarla e sublimarla. L'uomo, le cognizioni dell'uomo, le virtù ed i vizii di cui è suscettibile, essendo così molteplici come gli abbiamo veduti; ne doveva provenire, che egualmente molteplici fossero i rapporti di Dio con lui, molteplici i mezzi che adoperasse Iddio per condurlo a sè, dove giace la sua perfezione e la sua beatitudine; che la rivelazione di Dio si frangesse, per così dire, in molte verità speciali, e che vi avessero divisioni di grazie e di doni, e tuttavia era uno il Cristo che compartiva i suoi doni, uno lo Spirito che compartiva le sue grazie. *Divisus est Christus?* (1) *Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus; et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus; et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus* (2).

Lezione XXII.

Ma noi dobbiamo vedere come tutte le verità speciali si riducano ad unità, cioè ad un solo oggetto, come questo sia un'appartenenza del Verbo, e come, ove ei si riveli, quest'oggetto, in quanto è soggetto ossia persona, allora sia egli il Verbo a noi comunicato. Dobbiamo vedere il medesimo delle grazie a noi comunicate, come si rifondano e riducano in una grazia sola, appartenenza del Santo Spirito, che è incontanente lo stesso Santo Spirito quando in quella grazia egli ci si rivela come persona.

Tutte le verità speciali che abbiamo dalla divina rivelazione si riducono a verità che dichiarano la natura divina, che cosa abbia fatto Iddio e conseguentemente quali doveri noi abbiamo verso

(1) I. Cor., I, 13. (2) Ibid., XIII, 4-6.

Dio, in una parola riguardano il credere e l'operare. Ora le verità che regolano le operazioni, si riducono alle verità imposte a credere, perchè l'operazione morale non è altro che una ricognizione della verità appresa dall'intelletto, ricognizione che produce gli affetti e le azioni ben ordinate che ammigliorano e perfezionano moralmente l'uomo. Le verità teoretiche poi, che riguardano la natura e le azioni esterne di Dio, si riducono alla natura divina, perocchè Iddio non agisce se non con quell'atto stesso con cui esiste, e propriamente si riducono alla cognizione del Verbo divino, perchè, come abbiamo veduto innanzi, la creazione e l'altre operazioni esterne sono fatte pel Verbo, e in Dio non sono distinte da quell'atto che costituisce il Verbo divino. E a questa unità ridusse lo stesso Gesu' tutto il suo Vangelo quando disse: *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti* Jesum *Christum* (1). Il Padre poi non si conosce che pel Figlio e nel Figlio, e però tutta la cognizione e la verità soprannaturale si trova racchiusa e contenuta nella cognizione del Verbo, il quale è chiamato Verità e il fonte della sapienza nel cui spirito *desiderant Angeli prospicere.* Tutte le verità rivelate adunque si riducono al Verbo come in loro prin cipio nel quale sono eminentemente contenute, e propriamente altro non sono che tante parziali applicazioni alle cose create della prima cognizione soprannaturale che è questa del Verbo. Ma il conoscere che tali verità speciali sono contenute nella sola cognizione del Verbo divino, questo ha due gradi. Perocchè:

1° O si conosce ciò unicamente perchè di fatto tali verità ci servono a conoscere qualche cosa della natura divina e delle sue azioni nel mondo, senza però che percepiamo il Verbo personalmente manifestante tali verità; il che dà luogo ad una *cognizione diretta* comune dei fedeli della Chiesa di Dio, e ad una *cognizione riflessa* e scientifica propria dei maestri che alle rivelate verità applicano il ragionamento: tutto questo l'ebbero anche gli Ebrei.

2° Ovvero si conosce che tutte le speciali verità di cui parliamo sono contenute nel Verbo, e nello stesso tempo si perce-

(1) Joann. XVII, 3.

pisce il Verbo personalmente nell'atto di manifestarcele, non già solo ai nostri orecchi carnali che non basterebbe, ma agli orecchi del nostro cuore; e questo è proprio solo de' cristiani, e dicesi acconciamente *vedere le verità soprannaturali nel Verbo.* Il qual grado di cognizione dà tuttavia luogo ai due modi sopraindicati: il diretto, che si fonda nella percezione del Verbo che ai cristiani tutti è data nel battesimo; e il riflesso e teologico, che è proprio di quelli che sopra tal cognizione diretta riflettono e ne traggono la scienza formulata: la quale, o si occupa soltanto del Verbo come oggetto, e dicesi semplicemente *Teologia;* o anche del Verbo che agisce nell'anime come soggetto e persona per sè oggetto, e suol dirsi *Teologia mistica.*

Ma è mestieri chiarir meglio la cognizione soprannaturale data agli uomini prima della venuta in terra del Signor nostro GESU' Cristo. Ella si riduceva ai seguenti capi:

1° Le verità speciali rivelate;

2° Quel tanto che ciascuna verità fa conoscere della natura divina, nel che ricevevano unità, riducendosi tutte a gradi ed aspetti diversi della cognizione della stessa cosa;

3° Atteso la grazia divisa secondo le verità speciali, questa natura divina, che davasi a percepire come per sè manifesta, oggetto reale per sè manifesto, era il Verbo, ma soltanto oggettivamente appreso, non il Verbo come soggetto e persona; e quindi, propriamente parlando, era la divina sussistenza per sè manifesta, ma non operante, e dicente « Io e il Padre siamo una cosa », in quanto si distingue la *manifestazione* dall'*operazione.*

4° Vi aveva altresì la promessa della venuta al mondo del Verbo qual soggetto e persona, il che non importa una comunicazione interna di questa personalità, bastando la fede in quella misteriosa promessa. Onde la persona del Verbo promesso era indicata coi nomi di Dio, Dio con noi, Padre del secolo futuro, Principe della pace, ecc.; e come tale Abramo (1) ne può aver veduto la gloria (*diem*), e Davidde può aver conosciuto che sarebbe suo Signore (2), benchè suo discendente, senza che perciò ne avesse la *percezione stessa personale.* Di maniera che la cognizione

(1) Joann. VIII, 56. (2) Ps. CIX, 1.

del Verbo come persona data agli antichi non era positiva e percettiva; ma negativa, razionale, simbolica, misteriosa, oggetto di fede assai più che non sia presentemente ai cristiani, i quali ne hanno una iniziale *percezione;* e la lor *fede* si riferisce soltanto alla percezione completa e svelata che costituisce la celeste beatitudine.

5° Finalmente vi era la riflessione e meditazione filosofica, che, ritornando sopra questi dati rivelati esteriormente ed internamente, riducevano in teoria scientifica le credenze; onde nacque quella Teologia Ebraica, ond'io credo non poco deducesse il Platonismo, e specialmente la Scuola Alessandrina.

Le quali cognizioni dell'antica Chiesa intorno al Verbo divino rendono plausibile ragione come la denominazione di Verbo applicata a Dio fosse già in uso prima di Cristo. La perifrasi caldaica di Onkelos (targum Onkelos), che probabilmente è anteriore a Cristo, dove nel testo ebraico si legge יהוה Jeova, vi aggiunge frequentemente מימרא *mimra,* cioè Verbo (1).

Si spiega ancora perchè S. Paolo, commentando quelle parole *Juxta te est* SERMO *valde in ore tuo et in corde tuo* (2) e le precedenti, le interpreti di Cristo. Ecco il luogo di Mosè: « Questo « comandamento, che io oggi t'impongo, non è sopra di te, nè « posto in lontananza, nè situato in cielo, sicchè tu possa dire: « Chi di noi può salire al cielo e indi tradurlo a noi perchè « l'udiamo e l'adempiamo? Nè sta via oltre il mare, sicchè tu « possa coglier cagione di dire: Chi di noi potrà passare il « mare e fin di là portarcelo perchè possiamo udire e fare quello « che ci è prescritto? Ma egli è un sermone molto vicino a te, « nella tua bocca e nel tuo cuore perchè tu il possa compire ». Ora S. Paolo, illuminato dallo spirito di GESU' Cristo già venuto, ci fa sapere che pei cristiani quel luogo di Mosè acquistò nuova luce appunto dalla venuta di Cristo, dovendosi con questo nuovo lume interpretare. Onde insegna che in quel luogo mosaico si parla della giustizia che nasce a noi redenti dalla fede nella misericordia e redenzione di Cristo: giustizia che invano spere-

(1) Gen. III, 9; VI, 6; XX, 3. — V. Grot. in Joann. I, 1.
(2) Deut. XXX, 14; Rom. X, 8.

remmo dalle nostre opere non avvalorate dai meriti di Gesù Cristo. Laonde così lo dichiara l'Apostolo: « Or poi della giustizia che vien dalla fede dice così: « Non vorrai dire in cuor tuo: Chi ascenderà in cielo? » cioè per trarne Cristo (che ti possa salvare dai tuoi peccati e così darti la giustizia che è dalla fede in lui). « O chi discenderà nell'abisso? cioè per risuscitarne Cristo » (da cui è la salute). « Ma che cosa dice la Scrittura?: Vicina è la parola nella tua bocca; quest'è la parola della fede che noi predichiamo » (1). Con che l'Apostolo viene a dire che quel Cristo Salvatore degli uomini per la fede, ne' meriti del quale vengono rimessi i peccati di cui sono macchiate le loro opere, non è lontano, anzi egli viene comunicato mediante la predicazione apostolica e la fede che a questa si presta (per la qual fede alla predicazione, e pel battesimo che in conseguenza di tal fede si riceve dalla Chiesa, viene data all'uomo la percezione del Verbo umanato che forma la salute delle anime); viene dato all'anima pel carattere indelebile e per la grazia, in virtù di cui sta eziandio sulla bocca dei Cristiani che pronunciano al di fuori ciò che sentono al di dentro. Di che si vede che quello, che era *sermo*, *praeceptum*, *mandatum*, ecc. per gli Ebrei, pei Cristiani è il Verbo, o Cristo; perocchè, se per quelli tali voci significavano una dottrina rivelata da Dio oggettivamente considerata, per questi, cioè per noi, significa lo stesso Cristo rivelante soggetto e persona, nella cognizione del quale tutta quella dottrina abbondantemente si comprende; onde quella dottrina stessa oggettiva diventa ai Cristiani un soggetto ossia una persona divina per sè oggetto, per sè manifesto come tale, manifestantesi come persona. Laonde quando il salmo dice: *Constitue, Domine, legislatorem super eos* (2), dove la voce ebraica מורה *moreh* significa *doctorem*, prega che venga quel dottore appunto, la cognizione e percezione del quale contiene tutta la dottrina stessa, poichè egli, in quanto è per sè noto, è per sè dottrina.

Laonde que' Padri della Chiesa che in luogo di *Verbum* tradus-

---

(1) Rom. x, 6-8.

(2) Ps. ix., 21.

sero ed usarono la parola *sermo* (1) non furono universalmente seguiti. Poichè, quantunque la parola *sermo* non fosse disacconcia ad esprimere il Verbo interno del Padre (salvo che il sermone suppone pluralità di voci o di concetti, onde anche per questa ragione la parola *Verbum*, come toccammo, meglio indica l'unità del Verbo di Dio), tuttavia ella non era acconcia ad esprimere la personale manifestazione del Verbo agli uomini, nella quale il Verbo non è solamente la dottrina, ossia il sermone parlato, ma è di più e nello stesso tempo il dottore parlante. E come tale ci venne dato in Cristo, come tale ci è annunziato in questi luoghi dell'Evangelio: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (2), e: *Tres sunt qui testimonium dant in Coelo* (cioè nell'interiore dell'anime) *Pater et Verbum et Spiritus Sanctus* (3). E dove G. C. vien chiamato *testis fidelis* (4), o anche assolutamente *Fidelis et Verax*, a cui si soggiunge: *et vocatur nomen ejus Verbum Dei* (5). Le quali maniere non esprimono solamente la dottrina rivelata oggetto della mente, ma il Verbo di Dio che è ad un tempo dottrina per sè manifesta e persona. Laonde si vede quanto differiva la dottrina dell'antica Chiesa da quella della nuova, la quale è acconciamente ricapitolata da S. Paolo in quelle parole: *Non enim judicavi me scire aliquid inter vos nisi* JESUM *Christum et hunc crucifixum* (6). Quello che era nell'antica Chiesa mera dottrina, divenne nella nuova anche persona per sè nota, e da questa nuova luce ricevono le antiche carte nuova interpretazione, l'interpretazione accennata da Cristo stesso quando disse ai peregrini di Emmaus: *O stulti et tardi corde ad credendum in omnibus*

---

(1) Tertull., *De Trinit.* e *Adv. Hermogenem.* — Cyprian., *contr. jud.*, L. II, c. III e VI — Hilar., *De Trinit.*, l. II — Lactant., l. IV, c. 8 e 9 — Ambros., *De Fide contra Arian.*, c. II; *Hexam.*, l. I, c. 9; l. II, c. 2 — Hieron. *in* c. II *Isai.* e *in* c. I *Ep. ad Ephes.* — Aug., *in Joann.* Tract. 54 e 108 — Prudent. *Hymn.* VI, Cathemerinon — Remig., *in Ep. ad Hebr.*, c. IV — Anselm. in h. l. — Lattanzio chiamò talora *voce* il divin Verbo, l. IV, c. IX — E Claudiano nel carme *De Christo Servatore* disse:

> *Christe potens rerum redeuntis conditor aevi,*
> *Vox summi*, sensusque *Dei, quem fudit ab alta*
> *Mente Pater.*

(2) Joann. I, 18.

(3) Joann. Ep. I, c. V, v. 7.

(4) Apoc. I, 5.

(5) Apoc. XIX, 11-13.

(6) I Cor. II, 2.

quae locuti sunt prophetae!... Et incipiens a Moyse et omnibus Prophetis interpretabatur illis in omnibus scripturis quae de ipso erant (1). E ancora: *Scrutamini scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere, et illae sunt quae testimonium perhibent de me* (2).

E fu soltanto dopo la gloriosa sua risurrezione che a' suoi discepoli diede il conoscimento delle antiche scritture: *Tunc aperuit illis sensum ut intelligerent scripturas* (3); perocchè solo allora ebbero creduto a pieno in Cristo glorificato, compiendosi colla sua risurrezione le profezie.

Lezione XXIII.

Napoli, 2 marzo 1849.

Passando ora dall'ordine intellettuale all'ordine morale, si vedrà agevolmente che vi si possono applicare le stesse dottrine.

L'ordine morale ha da una parte la legge, dall'altra l'adesione che dà l'uomo alla legge. Noi abbiamo già indicate le cagioni perchè vi abbia moltiplicità di leggi, e tuttavia tutte le leggi morali non sono prive di unità, perocchè le leggi speciali si riducono ad una legge prima semplice ed una, la quale dice: Riconosci l'essere. Come uno è l'essere, una è l'idea dell'essere, così una è l'esigenza che manifesta l'essere di venire amato come quello che è per sè amabile all'essere intelligente.

E se uno è l'oggetto amabile, l'essere; una la necessità morale di amarlo: unico è quindi il dovere morale, unico il pregio morale dell'ente intellettivo, il quale consiste nel suo amore illimitato all'essere. Qui finisce ogni virtù; tale è la parte formale di ogni atto virtuoso.

Ma l'amore all'essere, rimanendo sempre ordinato, cioè compartito in ragione della quantità di essere, può riuscire d'una fisonomia e d'un atteggiamento diverso, secondo le potenze che concorrono nell'uomo a ridurlo in atto, secondo la perfezione e la varia indole ed efficacia di queste potenze, secondo le occa-

(1) Luc. XXIV, 25-27. (2) Joann. V, 39. (3) Luc. XXIV, 45.

sioni d'esercitare quell'atto di amore verso l'essere molteplice e limitato, e verso l'Essere infinito, secondo la cognizione diversa dell'essere; e quindi anco secondo che un tale amore viene attuato in un modo o in un altro, e una parte venendo attuato, l'altre parti rimangono tuttavia in un atto primo virtuale: quindi le diverse virtù, gli speciali atti virtuosi, i diversi stati morali dell'uomo.

Supponendo che l'uomo conosca l'Essere supremo, Iddio, l'unità morale spicca maggiormente, perocchè le azioni umane acquistano un fine solo, e tutto l'amore all'essere finito dee rifondersi almeno virtualmente nell'amore dell'essere assoluto, fonte e causa di ogni essere.

Allora quando quest'ordine dell'amore si attua in modo che l'uomo riferisca esplicitamente a Dio tutte le sue azioni, allora tutta la virtù sua diviene amore di Dio: questo è il formale della virtù; la virtù è divenuta religione, santità; è una, perchè è uno ne' diversi atti umani l'amore, è uno l'oggetto dell'amore. Ma se Iddio non si conosce che naturalmente, e però negativamente, oltrecchè questa santità naturale riesce difficilissima, ella rimane virtù ancor nei limiti della natura.

Quando si aggiunge la cognizione soprannaturale di Dio, cioè l'infusione della grazia, che è una cotale percezione della divina realità, allora tutto l'ordine morale si sublima, e diviene soprannaturale, perchè l'amore morale acquista per oggetto l'Essere assoluto positivamente conosciuto, sentito, percepito. La qual comunicazione immediata di Dio all'anima suol avvenire con qualche manifestazione esterna di Dio, con qualche rivelazione, segno, ossia sacramento.

Allorchè poi il Verbo prese carne, allora si manifestò esternamente colla natura umana da lui vestita, e a questa comunicazione esterna corrispose la percezione interna e graziosa della persona divina del Verbo, la quale è il principio ed il fondamento della virtù cristiana, la perfezione cristiana della virtù soprannaturale.

Ogni grazia viene infusa per operazione del Santo Spirito, ma, come dicevamo, questo non manifesta se stesso quando infonde i

doni (1), e nè pure quando imprime il Verbo come persona nell'anime. Ma di poi il Verbo, che già insiede nell'anime, comunica a queste palesemente il suo Spirito, prima in forma di doni sensibili ed apparenti, e poscia anche quale persona (2), siccome avvenne il dì della Pentecoste, e tuttodì avviene per mezzo del sacramento della Confermazione. Il sentimento personale dello Spirito Santo è tale che per esso si sente, non solo l'ispirazione al bene, ma lo stesso ispirante; sicchè non si dubita che l'ispirazione venga dall'infinito essere, che si riconosce appunto come persona divina, perchè si sente per sè agente, per sè amabile, per sè amore, per sè virtù.

Ma la riflessione dell'intelletto difficilmente arriva a cogliere tale distinzione e formularla, e pochi conseguentemente si formano di ciò qualche distinta coscienza atta ad essere espressa in parole.

Questi pertanto sono i gradi specifici della virtù soprannaturale e naturale, la quale però riducesi sempre ad una medesima essenza compresa in una sola e semplice idea.

Lezione XXIV.

" Nel principio era il Verbo. "

Noi abbiamo detto che l'Evangelista Giovanni, incominciando dal Verbo divino il suo Vangelo, mosse dallo stabilire così il principio ed il fonte della sapienza soprannaturale che nel suo libro prendeva ad esporre (Lez. xx). Fra i quattro stemmi di Cristo (3), l'aquila è simbolo della sua divinità, e però s'applica all'Evangelista che lo illustrò più degli altri. Perocchè nessun altro evangelista nominò Cristo colla denominazione di Verbo, nessun altro entrò sì addentro nel misterio dell'incarnazione.

---

(1) Onkelos, autore della parafrasi caldaica del Pentateuco, nomina lo Spirito Santo colla voce שכינה *Schekina* che significa *presenza, presenza di Dio*. Questa era una cognizione del Santo Spirito nei suoi doni; si concepiva Iddio, la natura divina presente all'anima; non si distingueva ancora la persona dallo Spirito.

(2) Noi ci atteniamo all'opinione del P. Petavio circa la comunicazione personale dello Spirito Santo.

(3) Ezech. I.

Conveniva che prima fosse annunziata l'umanità di Cristo, il che fece principalmente S. Matteo; poi, che fosse annunziato il regno da lui fondato, a che mira S. Marco; quindi l'eterno e regale suo sacerdozio, a che intende S. Luca; acciocchè finalmente quasi per questi gradi ascendesse l'umana mente a contemplare in Cristo lo stesso Verbo del Padre, il quale annunzio fu riserbato specialmente all'ultimo degli Evangelisti, al diletto discepolo.

Si deve aggiungere che dal Verbo viene anche la formazione della ragione umana, benchè con questo solo a lei non si manifesti, comunicando ad essa soltanto l'*idea dell'essere*, principio e mezzo universale del sapere. Onde esso Verbo è il principio remoto anche della scienza naturale.

Ma, oltrecchè il Verbo di Dio forma remotamente le intelligenze, quand'egli poi si manifesta o come oggetto divino rivelato, od anche come persona, muove colla sua efficacia noi stessi, se non gli contrariamo, ad arrenderci ai dettami della ragione, ed allontana da noi, come ebbe osservato Origene, tutto ciò che è alla ragione contrario (1). Perocchè nè egli è freddo ed inefficace a muoverci come la nuda idea, nè egli ci muove parzialmente verso qualche essere finito a pregiudizio di qualche altro; ma ci muove ad aderire all'Essere assoluto, e di conseguente a tutto l'essere, secondo la debita proporzione: perocchè il Verbo è appunto l'essere assoluto, la pienezza dell'essere oggetto per sè noto e persona: onde il nostro spirito affissantesi e aderente a tutto l'essere, a ciò che è solo essere, diventa imparziale verso tutte le partecipazioni dell'essere, quali sono gli esseri finiti.

Ma la comunicazione del Verbo che si dà a noi a percepire si fa col mezzo di qualche segno sensibile, come i segni che si dicono sacramenti; e prima di questi coll'umanità sensibile di Gesu' Cristo, che può dirsi il primo, il massimo sacramento, il fonte di tutti gli altri sacramenti da lui instituiti; ed altresì coi segni delle parole di cui si tesse l'evangelica predicazione. Onde, quando S. Paolo chiama la parola di Dio *gladium spiritus* (2), intendeva la predicazione animata dall'interna comunicazione del Verbo

---

(1) In Joann., lib. I.

(2) Eph. VI, 16.

potente a operare sull'anime nel tempo stesso che la parola esterna de' suoi predicatori ferisce i sensi.

Un'altra ragione più prossima, per la quale S. Giovanni cominciò il suo Vangelo dall'annunziare il Verbo di Dio, si è perchè egli toglieva a scrivere la vita di Cristo, di cui conveniva innanzi tutto esprimere l'eterna generazione volendo dimostrare l'origine della persona di cui parlava. Cominciando dall'annunziare il divin Verbo, egli veniva a indicare l'unità dell'opera del mondo, perocchè dimostrava colui che è autore ad un tempo della creazione e della redenzione, venendo questa seconda ad essere la continuazione e il perfezionamento d'un solo primitivo disegno. La qual ragione acconciamente è toccata da S. Ireneo che dice: *Significant quoniam per Verbum, per quod Deus perfecit conditionem, in hoc et salutem his qui in conditione sunt praestitit hominibus. Sic inchoavit, in ea quae est secundum Evangelium doctrina, In principio erat Verbum* (1).

Tolta dunque l'occasione dagli eretici Cerinto ed Ebione, che negavano Cristo essere esistito prima di Maria, e munendo in pari tempo la Chiesa contro le eresie successive (2), supplendo in pari tempo alle lacune lasciate dagli evangelisti precedenti, egli tolse a scrivere il suo meraviglioso Evangelio inaugurandolo con un principio così sublime col quale *erexit se non solum super terram et super omnem ambitum aëris et coeli, sed super omnem etiam exercitum Angelorum, omnemque constitutionem invisibilium potestatum, et pervenit ad eum per quem facta sunt omnia* (3).

---

(1) *Contr. Valent.*, l. I, c. I.

(2) Joannes, *si sedulo inspicias prioribus capitis hujus versiculis, errores evertit Judaeorum, JESUM Messiam esse negantium; Platonicorum, Stoicorumque, Verbum quidem ponentium sed inferius Deo; Epicureorum, qui omnia casu facta esse putabant; Cerinthi et Ebionis, Verbi divinitatem negantium; Gnosticorum, quibus alia principia multis ante Verbum saeculis existentia probabantur; Arianorum denique et Socinianorum, quos deinde inferiora tempora effuderunt, JESUM Christum Deum uniusque cum Patre substantiae non esse asserentium.* Calmet in h. l.

(3) Aug., *in Joann.*, tract. XXXVI.

Lezione XXV.

“ Nel principio era il Verbo e il Verbo era appo Dio e Dio era il Verbo. „

Dopo aver detto che avanti a tutte le creature, ab eterno era un assoluto Verbo, un Verbo necessario che non poteva non essere, perocchè egli era l'Essere per sè noto; passa ad insegnare dove era, e risponde: **appo Dio**.

Questa progressione di concetti è perfettamente logica, dovendosi partire da ciò che è per sè manifesto, e venir poscia al manifestato; partire dal lume e venire all'illuminato. È per il Verbo che si rivela il Padre agli uomini, come abbiamo veduto: il Verbo è per sè luce che illumina ogni uomo. Quest'è dunque l'ordine nel quale procedono le intelligenze, e nel quale dee procedere chi le ammaestra. Non vale il dire che nell'ordine della generazione il Padre precede il Verbo, perocchè qui non siamo nell'ordine della generazione, ma in quello dell'intelligenza e dell'ammaestramento: i due ordini procedono in senso contrario. Vero è ancora, che, tostochè si conosce il Verbo, si conosce il Padre, di maniera che la cognizione del secondo non precede di tempo la cognizione del primo, secondo quelle parole di Cristo: « Filippo, chi vede me, vede anche il Padre mio » (1). Ma ciò non toglie la precedenza logica, secondo la quale antecede la cognizione personale del Verbo alla cognizione personale del Padre.

La filosofia naturale è obbligata a seguire lo stesso metodo. Ella muove dall'idea dell'essere, come dalla prima cosa che conosce: l'essere ideale è per sè noto, è pura luce, non può essere negato da alcuno, siccome quello che è necessario. Convien dunque ammettersi questo, e quindi passare alla relazione ch'egli dimostra coll'ente realissimo ed assoluto. Quantunque l'essere ideale proceda dall'assoluto, e non possa essere senza di lui; tuttavia l'esistenza dell'assoluto si conosce per mezzo di lui, giacchè prima si trova la necessità d'ammettere assolutamente l'essere

(1) Joann. XIV, 9.

ideale, poi si vede che questo non potrebbe essere senza l'assoluto, quindi la mente si sente obbligata ad ammettere l'assoluto.

Napoli, 9 marzo 1849.

Annunziare adunque il Verbo prima di tutto, e poi discorrere da questo al Padre, è l'ordine logico, pel quale deve procedere la scienza cristiana. E S. Giovanni ci conduce tosto al Padre dicendo: « e il Verbo era appo Dio ».

Iddio qui significa il Padre (1), e con queste parole dimostra la distinzione della persona del Verbo dalla persona del Padre. Si domanderà perchè qui Iddio significhi la persona del Padre. — Rispondiamo osservando primieramente con S. Tommaso d'Aquino (2) la differenza fra il significato della parola *Dio*, e della parola *Deità*. Questa seconda indica la divinità in astratto, e però vale a significare solamente la natura divina; laddove la parola *Dio* significa la divinità nel supposito, concretamente, e però ella vale a significare anche la persona: come, a ragion d'esempio, la parola *uomo* significa una persona umana, quando la parola *umanità* significa soltanto l'umana natura. Quindi i teologi ammisero per buona questa frase *Deus generat Deum*, perchè viene a significare che una persona divina genera un'altra persona divina, ma non ammettono quest'altra « la deità genera la deità », perocchè così dicendo si verrebbe a significare che la natura divina genera un'altra natura divina, e così si moltiplicherebbero le nature.

Ma dopo ciò, sebbene la parola *Dio* s'adoperi convenientemente a significare il supposito, ossia la persona divina; tuttavia con essa non si determina piuttosto una persona che un'altra, e perciò rimane a cercare come nel luogo di S. Giovanni, « E il Verbo era appo Dio », la parola *Dio* indichi il Padre. Or questo si rileva dal contesto, giacchè non può significare il Figliuolo che è lo stesso Verbo, nè tampoco lo Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figliuolo; onde si direbbe piuttosto che egli fosse appresso

---

(1) Origen., *in Joann.*, l. II — Chrysost., *Hom.* II — Basil. in h. l. — Athanas., in orat., *Quod Deus de Deo sit Verbum* — Hilar., *De Trinit.*, II — Beda in h. l. — Theophilact. in h. l. — Euthym. in h. l. — S. Thom. in h. l.

(2) In h. l.

il Padre e il Figliuolo che viceversa, come meglio dichiareremo parlando della forza significativa della particella *appresso*.

Finalmente è da osservarsi che la parola *Dio* si suol applicare in primo luogo al Padre come quello che è il principio fontale dell'altre due persone, a cui comunica la stessa sua propria natura divina numericamente identica. Perocchè il Padre è la sussistenza divina, l'Essere sussistente, che con un atto suo proprio si rende per sè manifesto ed amato, il che è la processione delle due altre persone; e la parola *Dio* indica appunto la sussistenza dell'essere assoluto senza determinare in esso di più. Onde conviene a quella persona che è prima di tutto la sussistenza e non l'ha ricevuta, perocchè questo averla ricevuta non è espresso nella parola *Dio*. Onde, quando la parola *Dio* si vuole assumere ad indicare il Figliuolo o il Santo Spirito, è necessario che il contesto lo dichiari, aggiungendovi la relazione che costituisce le persone procedute; non così quando si vuole indicare il Padre.

E S. Giovanni, dicendo che « il Verbo era appo Dio », parlava più in conformità delle antiche scritture, le quali nominano spesso il « Verbo di Dio »; laddove non nominano « il Verbo del Padre ».

Oltredichè, dicendo che « il Verbo era appo Dio », si veniva a rendere la ragione del perchè Iddio generante si chiamasse Padre, chiamandosi Padre appunto per questo che egli ha appo sè il Verbo generandolo; laddove se avesse detto che il Verbo era appo il Padre, avrebbe supposto che i lettori avessero già conosciuto chi era il Padre, il quale volevasi anzi dall'Evangelista far conoscere per mezzo del Verbo, e della relazione che il Verbo aveva colla divina sussistenza che lo generava.

Lezione XXVI.

" E il Verbo era appo Dio. "

La parola *era* indica l'eternità del Verbo appo il Padre; perocchè come, dicendo che « in principio era il Verbo », aveva significato che il Verbo era eterno; così egualmente dicendo che era appo il Padre significa che dall'eternità risiedeva appresso Dio

suo Padre (1). Onde viene a dire del Verbo quello che le antiche carte dissero della sapienza che al Verbo si riduce: *omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit* SEMPER ET EST ANTE AEVUM (2): dove, non contento il sacro scrittore d'aver detto *fuit semper*, quasi si potesse intendere *durante la durazione del mondo il corso del tempo*, aggiunge per dimostrarne l'eternità *est ante aevum*, è avanti il tempo, usando il verbo È in presente, per escludere ogni successione e modificazione, e significare senza alcun equivoco l'eternità. E siccome il Verbo era assoluto Verbo ed avente una esistenza necessaria, così doveva essere colla stessa necessità appresso il Padre pure necessario, di maniera che la necessità del Verbo dimostra, secondo il processo della nostra intelligenza, la necessità di Dio Padre presso cui fosse.

Volendo ora noi venir dichiarando il valore del vocabolo *appo*, usato dall'Evangelista, conviene che osserviamo prima di tutto come le cose divine, che hanno natura diversa dalle create, non si possono insegnare agli uomini che usando vocaboli istituiti a significare cose create, e però inadeguate a rendere i divini concetti; il perchè, applicati a questi, vengono a prendere nuova significazione, e a formare tali proposizioni, che, applicate alle umane cose, riuscirebbero assurde.

Qui dice S. Giovanni che il Verbo era *appo* Dio. Ora nessuna delle cose create, propriamente parlando, può essere per se stessa appo Dio, come quelle che hanno un'infinita distanza dall'eccellenza e dalla natura del Creatore. Dunque ciò che di natura sua è appo Dio deve avere la natura divina, dee esser Dio; giacchè fra l'infinito e il finito non v'ha mezzo alcuno, e il finito è distante infinitamente dall'infinito: l'infinito poi è Dio stesso. Avendo dunque detto che il Verbo era appo Dio, ci ebbe posto in mano il principio da cui cavare la conseguenza che dunque il Verbo era Dio, conseguenza che cava l'Evangelista incontenente appresso. La qual conseguenza, che distrugge le sottigliezze degli Ariani, fluisce tanto più spontanea che l'Evangelista dice che il Verbo era appo Dio in principio, il che, come vedemmo, viene a dire

(1) Origene citato da S. Tommaso in h. l.
(2) Eccli. I, 1.

da tutta l'eternità, nella quale non potevano essere le creature; e ciò necessariamente, perchè trattasi di un Verbo assoluto, e perciò necessario, perciò eterno, il quale non può star solo, ma richiede per una relazione necessaria Colui che lo pronuncia.

Oltracciò la parola *appresso* nella sua prima istituzione significa vicinanza di luogo, dalla quale fu poscia trasportata a indicare vicinanza o relazione intima di natura. A quelli dunque che non sapendo concepire le cose senza collocarle in qualche luogo (1) domandassero: se il Verbo era già prima che fosse creato il mondo, dove stava egli? L'Evangelista risponde che era appo Dio, e con ciò insegna ch'egli era semplice, e che non aveva bisogno di essere in un luogo, essendo appo Dio.

Una simile difficoltà si fanno gli uomini quando cominciano ad applicarsi alla filosofia, e vien loro detto che antecedentemente a tutte le cognizioni vi ha l'essere ideale, lume della mente. Perocchè tosto domandano: dove è dunque quest'essere ideale? e conviene rispondere che è in se stesso, il che non è agevole il far loro ammettere per l'imaginazione che giuoca in essi, e che dimanda che venga collocato in qualche luogo, sembrando loro che non si possa senza questo concepire.

Napoli, 10 Marzo 1849, SS. XL MM.

Or quattro maniere si adoperano nelle divine scritture per esprimere la connessione di Cristo col Padre. Si dice che « il Verbo è appo Dio » ; che è « nel Padre » (2); che è « nel seno del Padre » (3); che « siede alla destra del Padre » (4). Perocchè, non potendo il linguaggio umano esprimere con una sola espressione questa connessione, egli è uopo adoperarne molte, acciocchè una supplisca in qualche modo al difetto dell'altra. Conviene adunque vedere il valore di ciascuna di queste espressioni, e come l'una emendi e completi l'altra.

Ora, quanto a quest'ultima espressione, ella appartiene all'umanità di Cristo innalzata sopra tutte le creature per l'unione ipo-

(1) *Haec autem objectio procedit secundum imaginationem eorum qui ponunt, omne quod est, esse alicubi et in loco.* S. Th. in h. l.

(2) *Ego in Patre et Pater in me est.* Joann. XIV, 10.

(3) *Unigenitus qui est in sinu Patris ipse enarravit.* Joann. I, 18.

(4) Marc. XVI, 19.

statica col Verbo, e collocata vicino al trono di Dio. Ciò si scorge nel Salmo CIX, che comincia: « Il Signore disse al mio Signore: siedi alla mia destra » : dove il Signore, cioè Dio, parla al figliuolo di Davidde, come sappiamo dal Vangelo (1), cioè a Cristo, come uomo, a cui pure disse: « Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedecco », e l'essere Sacerdote appartiene a Cristo come uomo, come pure l'essere Re, benchè la grandezza di questo sacerdozio e di questo reame nasca da quella dignità infinita che acquistò la sacratissima umanità dalla sua congiunzione personale collo stesso Verbo. Rimane dunque a cercare il valore delle altre tre espressioni, che al Verbo divino appartengono.

Ora nessuna di esse, presa in separato, sarebbe stata per sè idonea ad esprimere convenientemente la congiunzione del Verbo con Dio che lo pronuncia.

Perocchè la parola *appo*, applicata alle cose umane, suol significare la vicinanza di due cose o persone distinte sostanzialmente fra loro, non avendovi nelle cose create alcun esempio in cui cada l'identità di sostanza con diversità di persona. D'altra parte nelle cose divine non può darsi moltiplicità di sostanze e di sussistenze, perchè Iddio non può essere che uno. La particella *in* nelle cose create suol significare la congiunzione di un accidente colla sua sostanza, onde si dice che « il colore è nel corpo », e non *presso*, *appo* il corpo ; laddove si dice che « un uomo è *appo* un altro uomo », e non *in* un altro uomo. Nelle cose create la parola *in* non trova come possa essere adoperata altrimenti, perocchè non si verifica mai il caso in tutta la natura che una persona sia in un'altra persona senza confondersi con essa, e pur avendo identità di sostanza. Questa specie d'inesistenza non si avvera nel creato, e però la parola *in* applicata a Dio non può esprimere una congiunzione accidentale, come accade quando si applica ai corpi.

L'espressione che « l'Unigenito è nel seno del Padre » non si può intendere in senso proprio, perocchè il Padre non ha seno; ma nello stesso tempo rappresenta più acconciamente delle due

---

(1) **Matth.** XXII, 45.

prime l'inesistenza di due persone, colla similitudine della madre che ha nel proprio seno il figliuolo da lei concepito, e col concetto di generazione che racchiude. Conviene dunque che queste tre espressioni, applicate all'unione del Verbo con Dio che lo pronuncia, si correggano e si completino l'una coll'altra, in modo che si escluda da ciascuna di esse quello che non può convenire alla divinità, e così si venga per esse ad intendere quanto di questa si debba pensare.

Ora le due prime che usano le particelle *appo* ed *in* si correggono e perfezionano prese insieme; perocchè l'*appo* dimostra che tra il Verbo e Dio che lo pronuncia non si dee mettere una unione simile a quella dell'accidente colla sostanza quale viene espressa dalla particella *in* applicata alle cose corporee; e l'*in* dimostra che nè pur si dee ammettere una vicinanza di due sostanze o nature separate come suole esprimere la particella *appo* applicata alle finite sostanze.

Ritenendosi adunque l'unità di sostanza, che viene significata in quella congiunzione che si esprime colla particella *in*, e ritenendosi la moltiplicità delle persone che viene espressa in quella congiunzione che si addita colla particella *appo*, noi, mediante l'uso di tali particelle, intendiamo che in Dio aver vi dee unità di sussistenza, e ad un tempo pluralità di persone, e che tale è l'unione del Verbo con Dio che lo pronuncia a sè consustanziale e ad un tempo personalmente distinto.

Ma se la particella *in* indica meglio l'inesistenza d'una persona nell'altra che non sia la particella *appo*, tuttavia quella prima non fa conoscere la qualità di congiunzione che hanno le due persone fra loro, potendosi dire ugualmente che « il Padre è nel Figliuolo » e che « il Figliuolo è nel Padre ». Al che soccorre la parola *appo*. Perocchè questa parola, come hanno osservato gli antichi Padri (1), e come osservò in appresso S. Tommaso, *significat auctoritatem in obliquo*; perocchè non si direbbe

(1) Alcuni Padri dissero che l'espressione *apud Deum* significava lo stesso che l'espressione *in Deo* (Iren., l. III, c. VIII — Athan., orat. *Quod Deus de Deo sit Verbum.* — Aug., *De Trinit.*, VI, II — Fulg., *Ad Monim.*, III, II — Victorin., *contra Arium*, l. II). Questi Padri volevano dire che tanto l'una quanto l'altra particella

propriamente che il re sta presso il soldato, ma che il soldato sta presso il re, e così non si direbbe che il Padre abita presso il Figliuolo, ma il Figliuolo abita presso il Padre, di maniera che la persona presso cui un'altra abita si suppone la principale e autoritativa in qualche modo rispetto alla seconda. Ora, quantunque fra le divine persone vi abbia una perfetta uguaglianza di dignità, tuttavia vi ha una relazione d'origine per la quale il Padre genera il Figliuolo, onde acconciamente si dice che il Figliuolo è appresso il Padre che lo genera, laddove non vi avrebbe ugual proprietà dicendo che il Padre è appo il Figliuolo, la quale espressione non si trova nelle divine Scritture.

Ma se la particella *apud* applicata alle cose create viene a significare una maggioranza, una principalità, un'autorità o priorità della persona, appo cui si dice stare un'altra; conviene vedere quale tra questi significati si debba attribuirle applicata alle per-

---

esprimeva l'inesistenza delle persone e l'unità della sostanza, e dicevano vero. Ciò nulla di meno sotto un altro aspetto le due particelle differiscono di valore, come hanno osservato S. Giovanni Grisostomo, S. Cirillo, Teofilatto (in h. l.), Severo Antiocheno, Leonzio, Teodoro di Mopsuesta (*Catena graecor.*, in Joann.), i quali osservarono che delle sostanze o delle persone si dice che sono *apud*, laddove degli accidenti si dice che sono *in substantia*. Onde conclusero egregiamente contro i Sabelliani che negavano la pluralità delle persone, che questo luogo di S. Giovanni: *Et Verbum erat apud Deum*, prova la sussistenza di più persone.

Ma di questo abusando gli Ariani (S. Fulgent. l. c.) volevano inferirne che fra il Padre e il Figliuolo vi aveva diversità di natura, non potendo comprendere come vi potesse essere distinzione di persone senza distinzione di natura, giacchè nelle cose create non si dà esempio che nell'ente medesimo sussistano più persone. Ora è bensì vero che la parola *apud* applicata alle cose create indica egualmente una distinzione fra sostanze, e non una distinzione fra persone. Ma appunto per ciò è necessario esaminare se nel luogo dell'Evangelista indichi distinzione di persone solamente o anche di sostanze. Per riconoscerlo conviene mettere questo luogo in parallelo cogli altri luoghi simili delle divine Scritture. Ora in queste leggiamo che « il Figliuolo è *nel* Padre », dove si esclude la diversità delle sostanze, perocchè la particella *nel*, *in*, significa ciò che è in una sostanza, e però non in più. Rimane dunque che la parola *apud*, acconcissima, anche nel parlar comune, a indicare pluralità di persone, escluda la pluralità di nature applicata a Dio, perchè altramente non potrebbe verificarsi l'altro detto di Cristo: *Ego in Patre et Pater in me est;* con che rimangono confutati gli Ariani.

San Giovanni Crisostomo poi (in h. l.), S. Ilario (*De Trinit.*, l. II), e S. Tommaso d'Aquino (in h. l.) osservarono assai sagacemente che la particella *apud*, a differenza della particella *in*, esprime indirettamente *auctoritatem Patris ad Verbum*, la quale non in altro consiste se non nel ricevere il Verbo dal Padre tutto quello che è, la stessa natura e sussistenza divina del Padre.

sone divine. Ora noi sappiamo da altri luoghi delle scritture, che queste sono eguali in tutto, eccetto nella causalità. *Ego et Pater unum sumus* (1) disse Cristo: quindi la particella *apud* nelle cose divine non può significare altro che quella relazione, per la quale il Padre genera il Figlio, ossia la proprietà di generante nel Padre, e di generato nel Figlio. A determinare questo significato della parola *apud* giova appunto l'altro luogo parallelo che dice: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (2), dove è significata la relazione tra il Padre e il Figlio, cioè la generazione. Sono significate altresì alcune differenze fra la generazione, qual è nelle cose finite, e la generazione del Verbo. Primieramente, dicendosi che l'Unigenito è nel seno del Padre, scorgesi che egli non si distacca dal Padre, ma che rimane continuamente in esso. In secondo luogo scorgesi nella parola *est* l'eternità della generazione, non potendo nella Divinità avvenire nulla di nuovo, e però non potendosi dire quello che avviene in essa, perchè nulla avviene, ma solamente quello che è. In terzo luogo si rileva da una tal espressione che la generazione del Verbo non è un'operazione che incomincia e che ha mezzo e fine come l'umana, ma è sempre in atto compiuto immanente, onde si dice ad un tempo che il Verbo sempre si concepisce e che sempre è concepito. Mediante questo luogo adunque s'intende che l'espressione, *et Verbum erat apud Deum*, non indica altra autorità nel Padre se non la proprietà che egli ha di essere il principio generante, onde qualche Padre della Chiesa lo chiamò *autore* del Verbo.

LEZIONE XXVII.

" E il Verbo era appo Dio. "

Ma all'Evangelista era opportuna questa espressione eziandio per significare con essa altre verità. Perocchè, volendo passare a dire dell'opere del Verbo, e come egli fosse l'autore del mondo e si fosse poi personalmente manifestato nella redenzione da lui operata del mondo medesimo, era conveniente che prima dicesse

(1) Joann. x, 30.

(2) Joann. I, 18

ove e come era il Verbo prima che operasse e che si manifestasse agli uomini. Onde, salendo l'Evangelista colla sua mente al di là di tutte le opere esteriori del Verbo, prima di dire che cosa abbia fatto e come si sia manifestato agli uomini, dichiara che cosa era da tutta l'eternità: era appresso Iddio che lo pronunciava eternamente, era Verbo di Dio indiviso da Dio. Quivi stava nell'eternità nascosto alle creature che ancora non esistevano. Il qual senso è dichiarato da S. Giovanni medesimo, dicendo egli in altro luogo: *Annuntiamus vobis vitam aeternam*, *quae* ERAT APUD PATREM, *et* APPARUIT *nobis* (1): dove contrappone alla manifestazione del Verbo il suo stato nascosto nel seno del Padre suo (2). S. Gregorio Magno, che riconosce questa significazione delle parole dell'Evangelista, non dubita di intendere nello stesso modo quelle parole di Elifaz nel libro di Giobbe: *Ad me dictum est verbum absconditum* (3), e sarebbe veramente rimasta nascosta a quell'amico di Giobbe la parola, in quanto che non ebbe conosciuto il personaggio che gli parlava in quella notturna visione: *Stetit quidam cujus non agnoscebam vultum* (4); onde la persona parlante gli rimase sconosciuta, e la parola dettagli non era appieno conosciuta, rimanendo occulta la parola parlante; col veder la quale avrebbe subitamente conosciuto che l'uomo non si poteva giustificare in comparazione di Dio (5), perchè avrebbe veduto la purezza, la santità, la perfezione di Dio stesso.

---

(1) I. Ep. 1-2.

(2) Theophyl. in h. l. — Ambr. L. *De Incarnat. Dom.*, c. III — Greg. Nys., L. *De Fide* ad Simpl. — Rupert. in h. l. — Cyrill. Hieros., *Cathec. II*ª.

(3) *Moral.*, V, XIX.

(4) Job IV, 12, 16.

(5) Le parole dette dall'incognito personaggio apparito ad Eliphaz erano appunto queste: *Nunquid homo Dei comparatione justificabitur, aut factore suo purior erit?*

Lezione XXVIII.

“ E Dio era il Verbo. ”

In queste parole il Verbo è il soggetto, e Dio è il predicato, come si scorge dal testo (1), in modo che la costruzione naturale è questa : « E il Verbo era Dio » (2).

Il Verbo dunque, che era ab eterno, ed era appresso Dio, non poteva essere che Dio egli stesso. Non trattasi adunque d'un verbo transeunte, ma d'un Verbo permanente, necessario, che non può cessare d'esser Verbo; non trattasi d'un verbo accidentale, ma sussistente per sè, il quale, essendo appo Dio, doveva conseguentemente essere una persona divina.

Abbiamo già osservato che la parola *Dio* esprime un supposito, una persona, non l'idea astratta o essenza divina, come la parola *Deità*. Quindi dicendosi « E il Verbo era Dio », si viene a dire « E il Verbo era persona divina ».

Ma era stato detto altresì che « il Verbo era appo Dio », dunque una persona divina era appo una persona divina : forza è dunque il dire che queste persone divine, l'una delle quali sta appo l'altra, sieno due, perocchè non si direbbe mai che la medesima stèsse appo se medesima, nè ci sarebbe bisogno alcuno di dirlo.

Che se entrambi sono Dio, dunque hanno la stessa natura divina, perocchè la natura divina non può essere che una, non può essere che un solo Dio. Perocchè la Parola divina, quantunque indichi la deità nel supposito, tuttavia indica la deità, la natura divina; dunque, benchè il pronunciante il Verbo sia Dio, e il Verbo pronunciato sia Dio, tuttavia non ne viene che sieno due Dii, ma un solo Dio essente in due persone.

Ora, posciachè nelle cose create non v' ha alcun esempio di più persone nell'identica natura, egli è uopo dimostrare che ciò non involge contraddizione. A tal fine convien ricorrere alla defi-

---

(1) Καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος.

(2) La costruzione per la quale l'Evangelista pone qui il predicato avanti il soggetto è per conservare l'andamento delle tre clausole ciascuna delle quali comincia dall'ultima parola della precedente, grazia di parlare usata dagli Ebrei e frequente nelle Scritture.

nizione della persona, la quale è questa: « Un essere intelligente in quanto ha un principio supremo ed incomunicabile si dice persona ». Posta questa definizione, chiaramente si deduce che l'ente può essere il medesimo, e tuttavia avere più principii supremi ed incomunicabili, cioè inconfusibili, nel qual caso l'identico ente sussisterebbe in più persone. Ora Iddio pronunciante il Verbo ed il Verbo pronunciato sono principii supremi ed incomunicabili, cioè inconfusibili fra loro: quindi sono due persone essenti nello stesso ente, nella stessa natura. Ma il Verbo è appresso a chi lo pronuncia: Iddio dunque che pronuncia il Verbo è una persona che ha una priorità causale ossia d'origine, in quanto è quella che pronuncia il Verbo eternamente eguale a se stesso.

Nelle parole « E il Verbo era Dio » (Καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος) S. Giovanni non pone l'articolo alla voce *Dio* perchè è costruito come predicato, e quando si costruisce come predicato non si usa di anteporre l'articolo. Usata la parola *Dio* come predicato, ella dà alla clausola questa sentenza: « E il Verbo aveva la natura divina », cioè la persona del Verbo aveva la stessa natura divina che aveva quella che lo pronunciava. Questo basta a rifiutare le sottigliezze vane degli Ariani, che dall'omissione dell'articolo alla voce Θεὸς volevano inferire che il Verbo non era detto Dio nello stesso senso di Dio Padre (1). Si potrebbe forse aggiungere che l'omissione dell'articolo nel luogo di S. Giovanni è anche opportuna perchè non si confondesse la persona del Verbo colla persona del Padre. Perocchè avendo detto che « il Verbo era appresso Dio », τὸν Θεόν, con che voleva dire che era presso la persona

(1) Anche Origene si reputa esser caduto in errore per occasione dell'omissione dell'articolo alla parola *Dio* in questo luogo « E Dio era il Verbo », narrandosi che egli n'abbia inferito il Verbo essere per essenza Verbo, non per essenza Dio. S. Giovanni Grisostomo confuta questo errore (*in Joann.* Hom. III), recando altri luoghi delle divine Scritture (*Ep. ad Tit.* II, 13 — Rom. IX, 5 — I Joann. V, 20), ne'quali il Figliuolo è nominato *Dio* coll'articolo, ed altri in cui è nominato il Padre *Dio* senza articolo (Joann. I, 6 — Rom. I, 7), come lo confuta pure Teofilatto (in h. l). Lo stesso sofisma fu riprodotto dagli Ariani. Il Grisostomo poi adduce per ragione dell'essere omesso l'articolo, che l'Evangelista aveva già nominato Dio coll'articolo, e quindi per rendere la dizione più spedita qui lo omise. Ma più efficaci sembrano le ragioni da noi recate, la prima delle quali è addotta universalmente dai commentatori.

del Padre, se avesse poi detto che il Verbo era *Dio* coll'articolo (ὁ Θεός), sarebbe sembrato ch'egli fosse la stessa persona del Padre, cui nominò prima appunto *Dio* coll'articolo τὸν Θεόν.

In queste tre clausole adunque S. Giovanni disse che il Verbo era ed era ab eterno; dopo disse dove era, cioè appresso il Padre; finalmente disse più esplicitamente che cosa era, cioè Dio.

Qui Origene domanda perchè dicesse che cosa era il Verbo, dopo aver detto quando era e dove era: e risponde che, essendo il Verbo per origine presso Dio, conveniva prima dimostrare che egli era nel Padre o presso il Padre, anzichè dire che il Verbo era Dio.

A cui noi soggiungeremo cosa, che o sarà uno svolgimento della ragione arrecata da questo Padre della Chiesa, o sarà una ragione novella: il che lasciamo definire ai lettori.

È dunque da considerare che la parola *Dio* non basta a definire il Verbo: perocchè quella parola, eziandio che esprima la natura divina sussistente, epperò qual supposito o persona; tuttavia non determina più una persona che l'altra, epperò conviene a tutte tre le persone ugualmente. La terza clausola adunque di S. Giovanni non dichiara pienamente che cosa sia la persona del Verbo, ma dichiara solamente che cosa sia la sua natura. Ora che cosa sia la persona del Verbo è dichiarato già fino dal cominciamento colla sola parola Verbo, dicendo: « In principio era il Verbo », dimostrando che il Verbo come persona è l'Iddio per sè noto, il principio della dottrina teologale cristiana, la Verità sussistente; che perciò non ammette definizione, non potendosi intendere nè spiegare con parole esteriori, ma solamente coll'interiore lume della fede, col quale egli si manifesta immediatamente, che poi esprimono con parole esteriori; e con queste venendo annunziato agli uomini, questi, assentendo per la grazia che gli illumina ad intenderle, sono trasportati in una condizione soprannaturale in virtù della stessa fede. L'Evangelista adunque annunziò prima di tutto la persona del Verbo, come il primo noto nella dottrina cristiana; e poi più esplicitamente ne espresse la natura dicendo che egli era Dio.

Le tre clausole fin qui riferite dell'Evangelista, secondo l'os-

servazione dell'Aquinate, ribattono tre specie d'errori (1). La prima clausola : « Nel principio era il Verbo », mostrandone l'eternità, ribatte l'errore di Ebione e di Cerinto, i quali volevano che Gesù Cristo non fosse preesistente alla Vergine, dalla quale avesse preso l'essere e il cominciamento della durata, considerandolo essi come un puro uomo che avesse poi meritata colle sue sante azioni la divinità. A' quali eretici si fecero seguaci Fotino e Paolo di Samosata.

La seconda clausola : « E il Verbo era appo Dio », stabilendo la distinzione delle persone del Verbo e di Dio che lo pronunzia, ribatte l'errore di Sabellio, il quale ammetteva che Iddio, che aveva preso carne dalla Vergine, non avesse avuto da questa principio e fosse eterno, ma diceva che fosse lo stesso il Padre ed il Figliuolo, e che non era altra la persona del Padre, che ab eterno era, dalla persona del Figliuolo che s'era incarnato.

La terza clausola : « E il Verbo era Dio », ribatte l'errore di Eunomio, il quale insegnava che il Figliuolo fosse al tutto dissimile dal Padre, quando invece, secondo l'Evangelista, egli era Dio come il Padre.

Queste tre clausole onde incomincia S. Giovanni dimostrano l'altezza di questo Evangelista sopra gli altri che lo hanno preceduto. Perocchè, come S. Matteo (cap. I) narra l'umana generazione di Cristo, così S. Giovanni narra come il Verbo fosse già nel principio, cioè da tutta l'eternità ; come S. Luca narra subito la manifestazione di Cristo ai Pastori ed ai Magi (cap. II), così S. Giovanni narra com'egli stèsse ab eterno appo Dio nascosto alle creature; come S. Marco lo descrive annunziante agli uomini l' Evangelio del Regno di Cristo, così S. Giovanni nella terza clausola annunzia che Cristo era Dio egli stesso.

---

(1) In Joann., c. I, lect. 1ª.

LEZIONE XXIX.

II. — " Questo (1) era nel principio appo Dio. Tutte le cose furon fatte per esso e senz'esso nè pur una fu fatta di quelle che furono fatte. „

Colle tre comme precedenti S. Giovanni ebbe data la dottrina del Verbo eterno: qui comincia quella delle opere sue. Ma prima riepiloga la dottrina data del Verbo essente nel seno di Dio che lo pronuncia, per continuarsi a ragionare come esce alle opere sue ed alla sua manifestazione. Questo epilogo è da lui fatto dicendo: « Questo (cioè il Verbo) era nel principio appo Dio ».

Così dichiara Origene questo versetto con l'approvazione dell'Angelico, di cui riferiremo qui le parole: « Origene poi, molto « bellamente esponendo questa medesima clausola, dice: non « esser ella qualche cosa di nuovo diversa dalle tre prime, ma « essere un cotale epilogo delle premesse. Poichè, dopo avere « l'Evangelista insinuata la verità dell'esser del Figliuolo, dovendo « passare ad insinuare la sua virtù, raccoglie sommariamente « epilogando nella quarta clausola ciò che aveva già detto nelle « tre prime. E innanzi tratto, dicendo *questo*, intende la terza « clausola; dicendo *era nel principio*, raccoglie la prima; soggiun« gendo poi *era appo Dio*, raccoglie la seconda: onde così tu « non intenda un altro Verbo esser quello che era nel principio, « ed un altro quello che era Dio; ma questo stesso Verbo che « era Dio, era nel principio appo Dio » (2).

Laonde, oltre che questa clausola riepiloga le tre prime e rannoda il discorso con quello che deve venire appresso delle opere esteriori del Verbo, giova altresì a indicare l'identità del Verbo che era in principio, e che era appo Dio, e che era Dio. Il perchè S. Cirillo (3) trova appunto opportuno questo riepilogo che fa

(1) Il pronome questo, οὗτος, si riferisce evidentemente al Verbo, e non a Dio, sì perchè altramente non se n'avrebbe senso, venendosi a dire in tal caso che « Dio era presso a Dio », sì pel vezzo conservato in queste comme di S. Giovanni di cominciar la seguente coll'ultima parola della precedente, la qual fu ὁ λόγος, o a questa parola attaccarla; il qual vezzo, come già dicemmo, è proprietà amata dallo stile ebraico.

(2) *In Joann.*, cap. I, lect. 1ª.

(3) *In Joann.*, l. I, c. IV.

l'Evangelista delle cose dette intorno al Verbo a tagliare le vane sottigliezze degli Eunomiani, e di alcuni Ariani, i quali dicevano altro essere il Verbo che era in principio appresso Dio, ed altro quello pel quale furono create le cose. Perocchè, lasciate le sole prime tre clausole, si poteva fisicare mettendo in dubbio se si parlasse d'un Verbo solo o di più, e a quale di questi spettasse la creazione del mondo.

S. Giovanni Crisostomo trova utile il riepilogo che fa l'Evangelista delle tre prime clausole nella quarta, perocchè con questa è tolto ogni dubbio che il Verbo, che era appo il Padre, fosse appo il Padre in principio, cioè ab eterno (1).

Teofilatto osserva oltracciò che, dicendo che « il Verbo era in principio appo Dio », viene l'Evangelista a dimostrare la perpetua concordia e consenso di volontà fra il Verbo e Dio che lo pronuncia, dal quale non è mai diviso (2).

(1) *In Joann.*, Hom. III.

(2) *Cat. graec.* in Joann.

LIBRO SECONDO

DELLA CREAZIONE FATTA PEL VERBO

Lezione XXX.

“ Questo era nel principio appo Dio. Tutte le cose furono fatte per “ esso e senz'esso non fu fatta nè pur una che è stata fatta. „

Qui contrappone adunque l'Evangelista il Verbo, che era presso Dio fin dal principio, alle creature che furono fatte per esso, e quindi insegna, come osservò Leonzio, che il Verbo non è creatura, non è una delle cose che furono fatte, ma quello pel quale furono fatte tutte quelle che furono fatte (1).

(1) Molti Padri congiungono queste ultime parole alla clausola che segue, leggendo così: *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso vita erat.* Ma noi seguiamo la più comune lezione che unisce il *quod factum est* al versicolo precedente perchè ci sembra che fosse necessario lo spiegare che per quell'*omnia*, πάντα, non s'intendevano tutte affatto le cose, ma tutte le cose fatte, escludendo così le tre divine persone che non son fatte; essendo rigorosamente vero che tutte le cose fatte, cioè le creature, sono state fatte pel Verbo. E la costruzione nel testo greco sembra riuscire più naturale che nel latino, dicendosi invece di *nihil* οὐδὲ ἕν, cioè *neque unum*, col qual *unum* e non coll'aggiunta del *nec*, si connette perfettamente *quod factum est*, ὃ γέγονεν.

Vero è che il leggere *quod factum est in ipso vita erat* dà, secondo i Padri, un sentimento molto importante e sublime; ma (ove si voglia ritener questo sentimento) sembra che si possa sottintendere all'*in ipso vita erat* il *quod factum est* detto precedentemente, benchè non ho veduto che ciò sia stato osservato da altri. Maldonato giudica che l'osservazione della differenza fra οὐδέν, *nihil*, e οὐδὲ ἕν, *nec unum*, espressione usata da S. Giovanni, non sia molto da grecista, perchè quelle due espressioni vengono a significare la stessa cosa, lo stesso οὐδέν venendo dall'unione di οὐδὲ ἕν, il che è certamente innegabile. Onde dice che nessuno autore greco, o dotto nel greco, fece tale osservazione. Ma, quantunque sia vero che quelle due espressioni abbiano la stessa origine e vengano a significare il medesimo, tuttavia è da osservarsi che ben sovente accade che due parole che hanno la stessa origine sono adoperate a significare, nell'uso della lingua, cose diverse, o a significare lo stesso in un diverso modo e con qualche concetto diverso accessorio ed accidentale che si suol unire all'uso principale della parola; nell'uso talora il senso dell'etimologia si perde, non ci si

Queste ultime parole del versetto di S. Giovanni, « e senz'esso nè pur una fu fatta di quelle che furono fatte », tagliano affatto una delle solite vane sottilità degli Ariani, i quali dicevano che tutte le cose furono fatte pel Verbo, eccetto il Verbo stesso che fu fatto dal Padre.

Poichè, se si ripone il Verbo fra le cose fatte, non sarebbe più vero quello che dice l'Evangelista che nè pur una delle cose

---

pensa, e rimane quel senso ultimo e semplice che l'uso stesso ha conservato. Così chi è mai che dicendo *niente* in italiano pensi di negare l'ente a cui penserebbe indubitatamente se invece di niente dicesse *nè ente*, o *nè un ente?* O chi dicendo *nihil* in latino pensa all'*hilum* che vien negato, a cui pure penserebbe dicendo *nec hilum*?

Conviene adunque in un sacro scrittore, della sublimità specialmente di S. Giovanni, tenere conto di tutto, non lasciando passare inosservato neppure un *iota*, secondo il modo usato da Cristo parlando della legge di Mosè. D'altra parte mi sembra evidente che l'ὃ γέγονεν si congiunge meglio grammaticalmente coll'οὐδὲ ἕν, che non sia coll'οὐδέν.

Sarà vero che nessun greco scrittore si sarà fermato ad osservare questa differenza, ma troviamo nondimeno che questa differenza ha influito sulla maniera onde i greci scrittori hanno commentato questo passo dell'Aquila degli Evangelisti.

a) Per lo più furono gli scrittori latini che adottarono la lezione che congiunge il *quod factum est* col versicolo seguente così *quod factum est in ipso vita erat.* I Greci, generalmente parlando (S. Giov. Crisostomo, Teofilatto, Teodoro di Mopsuesta, Leonzio, Eutimio, Elia cretense; S. Ambrogio, *Enarrat. in Ps.* XXXVI, chiama questa lezione degli Egiziani e degli Alessandrini), collocano il punto fermo dopo il *quod factum est.* S. Tommaso d'Aquino riconosce il fatto del modo di legger de' Greci, e l'attribuisce all'autorità del Crisostomo, scrivendo: « Et quia apud graecos Chrysostomus est tantae auctoritatis in suis expositionibus, quod, ubi ipse aliquid exposuit in Sacra Scriptura, nullam aliam expositionem admittant; ideo in omnibus libris graecis invenitur sic punctatum, sicut punctat Chrysostomus scilicet hoc modo: « Sine ipso factum est nihil quod factum est » (*In Joann.*, cap. I, lect. II). E perchè questa differenza fra i Greci e i Latini, se non perchè la costruzione latina, *nihil quod factum est*, non è così chiara e priva di ambiguità come la greca che dice οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν? Che anzi la lèzione che mette il punto avanti ὃ γέγονεν è attribuita da alcuni Padri greci (Chrysost. Hom. IV — Epiphan. in Ancorato — Theophilact. — Euthim.) agli eretici Eunomiani e Macedoniani, ai quali in qualche modo favorisce. Il perchè l'averla seguita fra i greci Origene, precursore di tali errori, non giova ad autenticarla.

b) Attaccandosi al latino *nihil quod factum est*, i Manichei presero quel *nihil* come una cosa fatta senza il Verbo (S. Hier. *in Manich.*, c. II — S. Aug., *De nat. boni contra Manichaeos*, c. XXV). Ora quest'errore viene escluso dal testo greco che invece di *nihil quod factum est*, pone « nè pure una cosa che è stata fatta ». Del pari S. Agostino (*In Joann.*, Tract. I; Ep. CL, *contra Arianos*, e libro *Soliloq.*, c. IV e V) interpreta il *nihil quod factum est sine ipso* pel peccato: dottrina verissima, ma che non troverebbe sostegno od occasione nel testo greco ove non è il *nihil quod factum est;* ma l'*unum*, l'ἕν, a cui solo si rattacca il *quod* ὃ susseguente. Così queste dispute non compariscono negli scrittori greci, il che prova il diverso valore delle due espressioni *nihil*, οὐδέν, e *nec unum*, οὐδὲ ἕν.

fatte fu fatta senza il Verbo (1). Oltrediciò, se il Verbo *era* già in principio appresso il Padre, dunque non fu fatto, perocchè quello che è non ha bisogno di esser fatto.

Queste medesime parole abbattono altresì l'errore di Origene che disse lo Spirito Santo essere stato fatto dal Verbo, pel quale furon fatte tutte le cose; errore che fu in appresso de' Macedoniani che professavano lo Spirito Santo essere una creatura, e che S. Giovanni Crisostomo e Teofilatto riconoscono posare sulla mala intelligenza di quelle parole: *omnia per ipsum facta sunt*, separandole da quelle altre che le limitano, *et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Onde S. Gregorio Nazianzeno dice che questi eretici dovevano prima provare che lo Spirito Santo fosse tra le cose fatte, il che non provano, e solo di poi avrebbero potuto inferirne che egli dovesse esser fatto pel Verbo.

Lezione XXXI.

“ Questo era in principio appo Dio. Tutte le cose furono fatte per “ esso, e senz'esso non fu fatta nè pur una che è stata fatta. „

L' Evangelista, prima di passare alla creazione del mondo, dicendo che tutte le cose che furon fatte, furon fatte pel Verbo, volle ripetere che il Verbo era in principio appo Dio, quasi esordio alla dottrina della creazione, acciocchè dicendo poi: « Tutte le cose furon fatte per esso » non s'intendesse che furon fatte per esso quasi per un istrumento distaccato da Dio Padre creatore.

L'essere il Verbo nel principio appo Dio Padre mostra la consustanzialità col Padre e quindi mostra che egli doveva avere un'operazione creativa identica a quella del Padre. Con che son rase le cavillazioni degli Ariani e di altri eretici (2).

Si dimanderà: Perchè adunque l'Evangelista preferì dire, che *tutte le cose furon fatte per esso*, al dire *esso fece tutte le cose?* Quale è qui il proprio significato della parola *per?*

---

(1) Agostino *in Joann.*, Tract. I.

(2) Giova qui riferire altresì l'osservazione di S. Agostino e d'altri espositori sulla ragione per la quale giovi interpretare il λόγος di S. Giovanni piuttosto colla parola latina *verbum* che con quella di *ratio. Hoc loco*, dice il dottore d'Ippona, *melius Verbum interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operativa potentia. Ratio autem, etiam si nihil praeter eam fiat, recte ratio dicitur* (in lib. qq. LXXXIII, q. LXIII).

In prima è da considerare che, se l'Evangelista avesse detto *egli fece tutte le cose*, avrebbe certamente parlato con proprietà, come parlò con tutta verità e proprietà il salmista dicendo: *Initio tu, Domine, terram fundasti et opera manuum tuarum sunt coeli* (1), che S. Paolo interpreta di Cristo (2); ma sarebbe parso che il solo Verbo avesse creato il mondo senza la compagnia del Padre: onde anche soggiunse *et sine ipso factum est nihil quod factum est*, dove la parola *sine*, o *extra* com'altri interpretano, dimostra che non fu solo a creare, ma col Padre, *apud Deum*, come hanno osservato i Padri (3). Vero è che la particella *per*, *διά*, non sempre s'adopera a significare compagnia di cause, ma semplicemente causa, come in questo luogo dell'Apostolo dove parla del Padre: *Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem filii ejus* (4). E per ciò appunto, giusta l'esposizione di Sant'Ilario, l'Evangelista aggiunse, *et sine ipso factum est nihil quod factum est*, a dichiarar meglio che il Verbo operava in compagnia del Padre, o, come anco aveva detto, « appo il Padre ». E tanto più riesce opportuna questa spiegazione che aggiunse l'Evangelista, inquantochè il *factum est*, essendo in forma intransitiva, non indicava altra causa; laddove, qualora il *per* viene soggiunto ad un verbo costrutto attivamente, non lascia dubbio sull'indicare compagnia di causa, come in quel luogo dell'Apostolo *per quem fecit et saecula* (5). Dove apparisce che Dio Padre fece i secoli pel Figliuolo. E quantunque tutto ciò dimostri l'opportunità di quell'aggiunta: *et sine ipso factum est nihil quod factum est*; contuttociò non è men vero quello che fu osservato da altri, essere consuetudine degli Ebrei, si può dire degli Orientali, quello che dicono

(1) Ps. 101, 26. (2) Hebr. I, 10.

(3) Recheremo qui le parole di S. Tommaso d'Aquino dal suo Commentario a questo luogo di S. Giovanni: « Secundum Hilarium vero introducitur haec particula (*sine ipso*) ad ostendendum quod Verbum habet virtutem operativam ab alio. Quia enim Evangelista dixerat *omnia per ipsum facta sunt*, posset intelligi Patrem excludi ab omni causalitate: ideo consequenter addit: *Et sine ipso factum est nihil*, quasi dicat: « sic per eum facta sunt omnia, ut tamen Pater cum eo omnia fecerit »; nam tantum valet « sine eo » ac si dicatur « non solus », ut sit sensus: non ipse solus est, per quem facta sunt omnia; sed ipse est alius, sine quo factum est nihil; quasi dicat: *sine ipso*, cum alio operante, scilicet Patre, *factum est nihil:* juxta illud Proverb. VIII, 30: Cum eo eram cuncta componens ».

(4) I Cor. I, 9. (5) Hebr. I, 2.

in modo affermativo, dirlo di nuovo in modo negativo, come fa Isaia dove dice: *Omnia quae in domo mea sunt viderunt: non fuit res quam non ostenderim eis* (1); e come fa pure Geremia dicendo: *Omne verbum, quodcumque responderit mihi, indicabo vobis, nec celabo vos quidquam* (2); ma ciò non toglie che l'aggiunta in forma negativa, oltre il dare una maggior forza di asseveranza al discorso e recidere ogni cavillo sul significato di ciò che viene detto, non possa contenere qualche nuovo sentimento, non possa aggiungere di quei concetti accessorii ed obliqui che sempre si accompagnano al principale in ogni discorso e in ogni proposizione, spesso anche nelle singole parole. Onde l'osservazione di S. Ilario su questo luogo dell'Evangelista rimane egualmente solida.

Dicevamo dunque che la parola *per* nel luogo di S. Giovanni: *omnia per ipsum facta sunt*, ha valore di significare compagnia di causa, quasi venga a dire: « Tutte le cose sono state fatte dal Padre pel Verbo », ma questa compagnia di causa, indicata anche da Cristo in quelle parole: « *Pater usque modo operatur et ego operor* » (3), dee intendersi non già come nelle cose umane dove le cause diverse, i diversi operanti hanno diverse operazioni; ma dee intendersi in un modo tutto divino, per modo che una ed identica sia l'operazione del Padre e del Verbo, come una ed identica ne è la natura.

Lezione XXXII.

“ Questo era nel principio appo Dio. Tutte le cose furono fatte per “ esso e senz'esso non fu fatta nè pur una che è stata fatta. „

Anche qui, rispetto alla particella *per*, è da richiamarsi l'imperfezione che ha il linguaggio umano, istituito a significare le cose create, insufficiente ad esprimere adeguatamente le increate e divine che non hanno esempio in quelle, onde conviene dare ai vocaboli, con cui si esprimono le divine, un valore novello.

La particella *per* adunque fu istituita a significare o piuttosto indicare il *mezzo* ad un fine. Ora, posciachè il mezzo alla esecuzione d'un fine può variare di natura e di modo, quindi quella

(1) Is. XXXIX, 4. (2) Jer. XLII, 4. (3) Joann. V, 17.

particella riceve più significati. Il primo mezzo, affinchè una cosa sia, è *la causa efficiente* della medesima, e questa talora si esprime con quella particella. Ma in tal caso, la causa efficiente essendo quella che opera, quella particella non si costruisce con un verbo attivo, perchè in un verbo così costruito l'operante è già espresso nel nominativo, e non c'è più bisogno di esprimersi colla particella *per;* ma il verbo si costruisce in un modo intransitivo nel quale non essendo espresso l'operante si soggiunge poi mediante la particella *per*, o *da*, o alcun'altra. In questo senso si può dire egualmente: « Iddio fece il mondo, » ovvero « il mondo fu fatto da Dio o per Dio », cioè per mezzo di Dio causa efficiente del medesimo. In questo senso la particella *per* conviene egualmente a tutte tre le persone, potendosi dire: « il mondo fu fatto pel Verbo », egualmente che pel Padre, o per lo Spirito Santo.

Nella maniera del pensare umano si distingue anche nelle cose create sovente la *forma* dalla *materia* di cui sono composte, e della forma si fa un elemento a parte astraendolo da' suppositi in cui si trova e considerandoli come causa immediata del medesimo supposito. Quindi il concetto tanto usato dagli antichi di *causa formale.* Acciocchè sia naturale un dato supposito nelle cose corporee è necessario che abbia la sua forma, quindi si considera questo come un *mezzo* alla sussistenza di lui, e anche questa maniera di causa astratta si esprime usando la particella *per* co' verbi intransitivi.

Lo stesso convien dirsi della *causa materiale* che si divide colla mente dai suppositi che risultano da materia e da forma: e, quantunque la materia sia un loro elemento e non una loro causa, tuttavia si riguarda come un *mezzo* o condizione necessaria alla loro sussistenza. Si esprime quindi anche questa *causa materiale* mediante la parola *per* co' verbi intransitivi o passivi. Quindi si dice egualmente questa statua sussiste per la sua forma, ovvero sussiste per la sua materia.

Ora in questi due ultimi significati la parola *per* non si può applicare ad esprimere la creazione fatta da Dio, perchè Iddio non è nè la forma, nè la materia dell'universo.

Nelle cose create oltracciò vi ha una subordinazione di cause.

Ora le cause seconde, fra le quali si annoverano le istrumentali, sono pure *mezzi* all'ottenimento dell'effetto o del fine. Ma, perciocchè queste suppongono la causa prima che è il principale agente, perciò non solo queste possono significarsi colla particella *per* col verbo intransitivo o passivo, ma ben anco col verbo attivo; nel qual caso il nominativo che regge la costruzione esprime la causa principale, e la parola *per* esprime la causa subordinata ed *istrumentale*. Così si dice che « il falegname opera per l'ascia o per la pialla, lo scultore per lo scalpello, ecc. ». E se si vuol costruire passivamente, in tal caso l'agente principale si mette nel genitivo che esprime la causa della causa, come a ragion d'esempio: « Questo scanno fu fatto per l'ascia e la sega del falegname; questa statua fu scolpita per lo scalpello del tale autore », di maniera che le due cause subordinate nell'uno e nell'altro modo vengono egualmente espresse.

Non si può dare in alcun modo questo valore alla particella *per* nel luogo di S. Giovanni ove dice del Verbo « tutte le cose furon fatte per esso », perchè il Verbo non è una causa subordinata al Padre, ma ad esso uguale; e perchè le cause subordinate hanno diversa natura e diversa operazione, laddove il Verbo ha con Dio che lo pronuncia una sola natura ed una sola operazione, benchè sieno due persone, dicendo S. Giovanni che il Verbo, pel quale sono state fatte tutte le cose, è « appo Dio », cioè consustanziale al Padre, come vedemmo.

Nelle cose create ancora si distingue il subbietto sostanziale dalle sue potenze e virtù, e queste si considerano come *mezzi* alle sue operazioni e agli effetti ch'egli produce: onde si dice, a ragion d'es., che « per la mente l'uomo pensa », ovvero che « per la mente o per la scienza sua l'uomo compone un libro ». Ma in Dio non v'ha distinzione alcuna reale fra le potenze e virtù e l'essenza, non essendovi che la semplicissima essenza che è Dio, e che opera tuttociò che fa Iddio. Onde non può dirsi in questo senso « che Iddio fa tutto pel suo Verbo », intendendo che il Verbo sia una parte, o una potenza, o una virtù speciale di Dio; quand'anzi egli è Dio stesso, tutto quant'è nella divina essenza, la quale opera.

Lezione XXXIII.

Il dire poi che Iddio opera *per* la sua propria essenza non è un parlare molto proprio, sembrando dal costrutto che Iddio operante sia qualche cosa di diverso dalla sua essenza, ma non contiene errore quando si intenda dire con quella maniera che Iddio « opera per se stesso ». E quando si dice che Dio opera per la sua sapienza o per la sua virtù, devesi intendere egualmente che Dio opera per la sua essenza, ossia per se stesso, perchè la sapienza e la virtù di Dio è la stessa sua essenza, senza alcuna reale distinzione.

Tuttavia se si considerano i vestigi della sapienza e della virtù di Dio nelle sue opere esteriori, cioè nelle cose finite da lui create, vedesi che, appunto perchè queste sono finite, non possono aver esaurita la sua sapienza e la sua virtù. Quindi l'uomo argomenta col suo pensare imperfetto e al tutto inadeguato, che Iddio nel produrre dal nulla il mondo abbia adoperato una parte della sua sapienza e della sua virtù, e distingue questa parte della sapienza e della virtù creatrice dalla totale sapienza e virtù di Dio; mediante la qual distinzione crede di parlare esattamente dicendo che Iddio creò il mondo per la sua sapienza e per la sua virtù, distinguendo questa sapienza e virtù parziale e quantitativa dalla totale ed infinita sapienza e virtù di Dio che è la sua essenza. Ma questo è un pensare imperfetto, come dicevo, è un parlare inesatto; è un pensare che dimostra la limitazione della mente umana. Perocchè la distinzione che questa mente pone fra quella parte di sapienza e di virtù divina che il Creatore adoperò nella fabbrica mondiale dalla sua essenziale sapienza e virtù, non ha luogo se non relativamente al pensare dell'uomo, nè è una parte di questa che è indivisibile, ma è tutta questa. Onde più esattamente si deve dire che Iddio creando il mondo adoperò *tutta* la sua sapienza e virtù, ma non *totalmente*, appunto perchè le creature essendo finite non ammettevano in sè la comunicazione totale di essa. Altro è dunque la sapienza e virtù adoperata nell'azione di Dio creante, e questa è l'essenza di Dio semplice ed

indivisibile, altra è la sapienza comunicata alle creature, e questa è una sapienza sotto diversi aspetti, limitata, distinta dall'essenza divina soltanto relativamente alle creature che la concepiscono e la considerano astrattamente, ma tale però che in Dio si rifonde nella stessa sapienza divina; nella quale, quello che è per noi raggio, trovasi esser sole infinito senza potersi in questo sole distinguere realmente il raggio da esso medesimo sole o luce illimitata.

Napoli, S. Efrem Nuovo ai Cappuccini, 19 marzo 1849; S. Joseph.

Ma la sapienza essenziale di Dio non è il Verbo divino; ella è un attributo che conviene egualmente a tutte e tre le divine persone, le quali hanno una stessa ed identica natura ed essenza. Laonde quando, dicendosi « che Iddio creò il mondo pel suo Verbo », s'intende dire che creò il mondo per la sua sapienza essenziale, allora non si parla in senso *proprio,* ma in senso, come dicono i teologi, *appropriato*, in quanto che la sapienza si suole attribuire al Verbo, perchè il Verbo procede per via d'intelletto e quindi vi ha una cotale affinità tra la sapienza ed il Verbo. Onde S. Tommaso così s'esprime: « *Dicimus Christum Dei virtutem et Dei sapientiam: ideo* appropriate *dicimus quod Pater omnia operatur per Filium, id est per sapientiam suam. Et ideo dicit Augustinus quod hoc quod dicitur: « Ex quo omnia » appropriatur Patri, « per quem omnia » Filio, « in quo omnia » Spiritui Sancto* (1).

Lezione XXXIV.

Ma vi ha un significato di queste parole: « Tutte le cose sono fatte per esso » che non è appropriato, ma proprio: e questo dobbiamo ora noi cercare.

Noi abbiamo detto che il Verbo divino è la sussistenza dell'essere nota per se stesso: esso è oggetto, ma non oggetto ideale come sono le essenze delle cose finite, ma oggetto sussistente, e quindi ancora oggetto che è ad un tempo soggetto ossia persona nella sua stessa oggettività in quanto si sente e vive come oggetto e oggetto vivente.

---

(1) *In Joann.* h. l.

Quindi sotto due aspetti noi possiamo considerarlo: 1° come oggetto per essenza, che è quanto dire come luce; 2° e come sussistenza personale. Questi due aspetti non si debbono prendere così, quasi che vogliamo porre una distinzione reale nel Verbo, la quale non vi è, ma unicamente come due riguardi della mente nostra, fondati in una doppia relazione che hanno le creature con esso lui. Perocchè nelle creature si distingue l'oggetto, che è l'*essenza*, dalla *sussistenza* che è la realità delle medesime. In quanto dunque viene dal Verbo l'*essenza* delle cose, in tanto si considera il Verbo come oggetto o luce primitiva; in quanto poi viene dal Verbo come da causa la sussistenza delle cose, in tanto lo si considera come sussistenza operativa e producente.

Se dunque si considera il Verbo come sussistenza e quindi anco come virtù creatrice, egli ha la stessa sussistenza di numero e quindi l'identica virtù creatrice del Padre che gliela comunica. Avendo dunque l'essere dal Padre, e di conseguenza avendo dal Padre l'esser causa delle cose, si può dire ch'egli è costituito causa delle cose pel Padre, cioè per cagione del Padre che gli dà tutto l'essere medesimo di esso Padre.

Ma se il Verbo si considera come oggetto, cioè come l'essere luce, l'essere per sè noto, in tale aspetto dicesi con tutta proprietà che il Padre fa tutte le cose pel suo Verbo, come insegnano i dottori Agostino e Tommaso, il quale ultimo dice: « Ora se si « considerano rettamente le predette parole, *Omnia per ipsum* « *facta sunt*, appare ad evidenza che l'Evangelista ha parlato in « un modo al sommo proprio (*propriissime fuisse locutum*). Poichè « chi fa qualche cosa, egli è uopo che prima la concepisca nella « sua sapienza, che è la forma e la ragione della cosa da farsi, « come la forma preconcepita nella mente dell'artefice è la ra- « gione dell'arca che sta per fare. Così adunque Iddio non fa « nulla se non pel concetto del suo intelletto, che è il Verbo di « Dio e il Figlio di Dio; e perciò egli è impossibile che faccia « qualche cosa eccetto che pel Figlio. Onde S. Agostino (1) dice « che il Verbo è l'arte piena di tutte le ragioni viventi, e così « apparisce che tutte le cose che il Padre fa le fa per esso » (2).

(1) *De Trinit.* (2) In Joann., c. I, lect. 22.

Sotto questo particolare aspetto di essere il Verbo l'oggetto per sè, lo considerarono quelli autori i quali trassero la ragione del perchè egli si chiami λόγος, dall'essere egli la *notizia* del Padre, o dal contenere la *definizione*, la ragione, il concetto, l'essenza ideale di tutte le cose, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ, cioè, *definitione sua omnia complecti*, come fra gli altri si esprime Vittorino ne' libri contro Ario. E questo è il solo aspetto sotto cui seppero considerarlo in qualche modo i Platonici, fra' quali Filone, che di conseguente lo fa minore del Padre e lo chiama sempre λόγος, non mai υἱός. Perocchè questi filosofi ignorarono sempre la personalità del Verbo. I due aspetti, sotto cui noi diciamo doversi il Verbo considerare, rendono appunto ragione della doppia appellazione che gli viene applicata nelle Scritture, cioè di λόγος ragione, e υἱός figliuolo: giacchè quella esprime l'oggettività, questa la personalità del Verbo, e questa doppia appellazione è di conseguente una prova della verità di ciò che diciamo. Così si conciliano le diverse opinioni dei Padri, alcuni de' quali, come S. Cirillo (1) ed Eusebio (2), dicono il Verbo essere stato conosciuto da' Platonici, laddove altri lo negano, come S. Girolamo che scrive del Verbo appunto: *Hoc doctus Plato nescivit, hoc Demosthenes eloquens ignoravit* (3).

I platonici l'hanno in qualche modo conosciuto come *oggetto*, l'hanno ignorato come *persona*; hanno conosciuto che non si poteva spiegare la cognizione senza supporre che vi avesse un primo oggetto, un noto per se stesso, una luce in cui tutte le cose si vedessero; ma hanno ignorato che questo primo oggetto, termine d'ogni conoscimento, avesse un'esistenza personale, e perciò fosse Dio. Il che non si può dire un conoscere il Verbo, semplicemente parlando, e però la sentenza di S. Girolamo: *Hoc doctus Plato nescivit, hoc Demosthenes eloquens ignoravit*, è assolutamente vera. Tanto più che il Verbo platonico, l'oggetto essenziale da loro ammesso, era un esemplare del mondo, ma non giunsero neppure a conoscerlo come Iddio per sè cognito: dalla qual

(1) *Contra Jul.*, l. VIII.
(2) *Praepar. Evang.*, l. VII, c. V; lib. XI, c. X.
(3) *Ep. ad Paul.*

parte altresì difetta la dottrina platonica. All'incontro S. Paolo espresse magnificamente i due aspetti in cui conviene riguardarsi il Verbo in quelle parole: *cum sit* SPLENDOR GLORIAE *et* FIGURA SUBSTANTIAE *ejus* (1), nelle quali il *splendor gloriae* si riferisce alla proprietà di oggetto, e il *figura substantiae* alla sussistenza personale. E dice *splendor gloriae*, perchè Iddio è tutto glorioso e magnifico a se stesso ed a quelli che lo conoscono, onde basta che sia conosciuto per esser glorificato (quando la libera volontà non si opponga negandogli questa gloria che nel suo concetto risplende), e quindi GESU' Cristo disse: *Haec est vita aeterna ut* COGNOSCANT TE *solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum* (2), nè altro volle GESU' Cristo se non far conoscere il Padre, perchè conoscerlo veramente è un glorificarlo. Dice poi *figura substantiae ejus*, invece di dire semplicemente *substantia ejus*, perchè la sostanza, o come dice il greco ὑπόστασις sussistenza, è comune a tutte e tre le persone, ma nel Verbo è la sostanza nella *figura*, la sussistenza personale nell'oggetto, il che è proprio del Verbo, perocchè la parola *figura*, in greco *carattere*, χαρακτήρ, esprime la conoscibilità della cosa, ciò che fa conoscere la cosa. Laonde, quantunque lo *splendore della gloria* si riferisca più alla proprietà di essere *oggetto*, e il *carattere della sussistenza* divina si riferisca più alla proprietà di essere una sussistente persona; tuttavia l'espressione dell'Apostolo mantiene queste due cose indivise, indivise essendo nel Verbo, e solo così indivise danno la vera notizia del Verbo stesso. Nè manca alcunchè all'espressione dell'Apostolo, quantunque non vi si esprima che il Verbo è anche l'esemplare del mondo, perchè questo è già contenuto nella sua proprietà primordiale di essere la sussistenza divina in forma di oggetto. Nè l'espressione *figura substantiae ejus* è da credersi che escluda la sostanza, quasichè altro sia la figura ed altra la sostanza. Perocchè è da riflettersi: 1° Che della sostanza divina non v'ha rappresentazione adeguata fuori di lei; 2° Che, anche in generale parlando, le sostanze non hanno figura o tipo diverso da se stesse, qualora per sostanza s'intenda la sussi-

(1) Hebr. I, 3. (2) Joann. XVII, 3.

stenza che è ciò che v'ha di proprio nelle cose reali, onde conviene che se la prima sostanza ha figura, cioè espressione, conoscibilità, questa sia ella medesima, non entrando la sussistenza in alcuna idea che sia pura idea; 3° Che finalmente l'espressione greca che dice il « carattere della *sussistenza* » toglie ogni equivoco, perocchè il carattere di una cosa è nella cosa stessa, ed alla cosa appartiene, onde il carattere pure della sussistenza divina è nella sussistenza divina, e a questa appartiene. E poichè la sussistenza divina è semplicissima ed è tutto Dio, perciò il suo carattere non può esser altro che lei stessa, in quanto essa è per sè intelligibile, per sè intesa.

Non basta adunque a dichiarare come il Padre operi la creazione del mondo pel Verbo il considerar questo come oggetto ed esemplare. Perocchè, quantunque sia vero che l'artefice, per esempio lo scultore, faccia la statua pel concetto che ne ha nella mente, tuttavia non si può già dire che il concetto stesso sia artefice e facitore della statua; conciossiachè il concetto è una semplice regola secondo la quale opera lo scultore, è puramente un'idea, è oggetto, ma non soggetto o persona sussistente ed operante egli stesso. All'incontro il Verbo, oltre essere per sè oggetto, e quindi contenere anche l'idea del mondo, oltre essere idea dell'essere assoluto, è anche sussistenza, soggetto persona operante, perchè ha la stessa natura del Padre.

Se dunque si considera che il Verbo è la sussistenza divina per sè conosciuta, e conosciuta pienamente, perciò conosciuta in sè e in tutti i modi nei quali può essere imitata dall'essere finito, perchè l'essere racchiude questo nel suo concetto di poter sussistere in un modo assoluto ed infinito e in un modo relativo e finito, allora s'intende che il Padre opera tutto quello che opera al di fuori pel *Verbo*, non solo perchè in questo vede le essenze delle cose finite, ma ben anco perchè queste essenze hanno virtù di essere realizzate come quelle che esistono nella sussistenza divina, senza distinzione da questa, purchè solo si aggiunga la volontà della stessa sussistenza comune alle tre persone augustissime. Ed essendo l'essere per sè amabile, anche in quanto sussiste limitatamente, per l'analogia che ha coll'essere

sussistente illimitatamente, perciò questa volontà non può mancare per tutto l'essere limitato possibile, possibile dico non fisicamente, ma logicamente e moralmente. E dicevamo che l'essere conosciuto in modo limitato ha bisogno della volontà divina per essere realizzato a cagione che egli non è necessario ma contingente, cioè egli non ha la ragione della sua realizzazione nel proprio concetto, ossia nella propria essenza. Di che la ragione del suo realizzamento non può trovarsi che nella libera volontà del Creatore.

Il Padre dunque crea l'essere finito, cioè il fa sussistere amandolo, che è quanto dire volendolo (1), e non lo ama se non dove lo conosce, e lo conosce dove è conoscibile cioè nel Verbo, e perciò lo crea pel Verbo. Ma perocchè il Verbo è la stessa sussistenza divina per sè nota e che ha in sè le cose finite per sè note, perciò questa sussistenza del pari ama in sè, e vuole le cose collo stesso amore e volontà del Padre. E poichè lo Spirito Santo ha del pari la stessa identica sussistenza, in quanto è per sè amata (ed è per sè amata in quanto è per sè nota), quindi anche lo Spirito Santo crea colla stessa volontà creante delle due prime persone.

Ma perchè si dice piuttosto, che il Padre crea pel suo Verbo, anzichè crea per lo Spirito Santo? Per una ragione analoga a quella per la quale si dice che lo statuario fa la statua pel suo concetto e non pel suo amore. In fatti l'amore muove lo statuario a fare la statua, ma il mezzo col quale la fa è il concetto della sua mente, che dirige le sue mani nel martellare il sasso e trarne l'opera da lui concepita. In un modo analogo, come dicevo, il Padre, mosso certamente dall'amore essenziale, vede nel suo concetto, cioè nel suo Verbo, l'essere finito e vedendolo lo crea. Ma questo concetto del Padre non è, come quello dello statuario, una pura idea, senza realità corrispondente, ma è un concetto sussi-

(1) Nella lingua ebraica la parola *volere* equivale ad un amare efficace. Questa proprietà di parlare è conservata continuamente nella Volgata, come quando dice del Giusto: *in lege Domini voluntas ejus* (*Ps.* I); *in mandatis ejus volet nimis* (*Ps.* CXI, 1); o dice di Dio, *non est mihi voluntas in vobis* (Malach. I, 10); *In hoc cognovi quoniam voluisti me* (*Ps.* XL, 12).

stente della sussistenza divina identica a quella del Padre; onde la sussistenza divina creante crea le cose guardandole nell'oggetto, ossia nel Verbo, che è la stessa sussistenza nella forma oggettiva. Onde si può dire che la stessa sussistenza divina comune a tutte e tre le divine persone sia quella che crea pel Verbo, che è ella stessa per sè nota.

Lezione XXXV.

Una qualche analogia di questo fatto della creazione, l'uomo lo ha nella sua immaginazione intellettiva. Quando imagina un oggetto corporeo, questo oggetto esiste solo relativamente all'uomo che lo immagina. Supponiamo ora che quest'oggetto sussistesse anche relativamente a se stesso: in tal caso quest'oggetto sarebbe creato. Ora tale è la potenza della volontà divina, che, quand'ella vuole che sussista un ente finito e relativo, lo immagina, dirò così, sussistente, e questa divina immaginazione fa sì che l'oggetto esista non solo relativamente a Dio che lo immagina, ma ben anco relativamente a se stesso e ad altri esseri, e così sia creato. In fatto, se l'immaginazione, per usare questo termine analogo, non può rappresentare un oggetto che a se stessa, ella è imperfetta; non fa pienamente ciò che vorrebbe fare, perchè l'oggetto reale, acciocchè sia veramente tale, dee sussistere a se stesso e agli altri enti a cui ha per sua natura rapporto. Ma in Dio non può esservi imperfezione, e ciò che vuole immaginare dee per conseguente essere pienamente vero, dee essere l'oggetto che vuole immaginare. Ma non sarebbe la verità, l'oggetto non sarebbe vero oggetto reale e sussistente, se non sussistesse a se stesso e agli altri enti a'quali per sua essenza è legato. Dunque Iddio conviene che abbia questa potenza d'immaginazione, che quando si rappresenta un oggetto, questo veramente sussista a se stesso e agli altri; e questo è creare.

Creare dunque è far sì che un oggetto veduto nella sua essenza ed immaginato (l'immaginazione intellettiva è quella potenza che si sforza di vedere un'essenza nella sua realizzazione) esista come soggetto (o come esistente nei soggetti che lo possono percepire),

esista relativamente a sè (o a quei soggetti personali che lo possono percepire), perocchè senza di questo l'oggetto non sarebbe realizzato, e quindi l'immaginazione errerebbe, difetterebbe nel rappresentarselo tale; nè in Dio può esistere errore, essendo essenzialmente verità e realità, nè può cadere difetto di potenza e di operazione. Dunque, volendo egli rappresentarsi un oggetto come realizzato, quest'oggetto dee esistere come soggetto e persona, o se non è intellettivo dee esistere relativamente alle persone che, secondo la propria natura, hanno virtù di percepirlo, ovvero sia di sentirne l'efficacia sostanziale, il che è appunto creare. Supponendo adunque che in Dio vi abbia una perfetta facoltà di immaginare le cose, ossia di rappresentarsele realizzate, egli è giuoco forza ammettere in lui la facoltà o potenza di creare

Ma la realità d'un ente non si vede che nell'essenza, che è l'oggettività della cosa, e l'essenza è contenuta nel Verbo che è l'essere come oggetto: dunque la creazione si doveva fare pel Verbo e nel Verbo (1). E quindi S. Paolo chiama Cristo *Dei virtutem et Dei sapientiam* (2). Nelle quali due parole sono indicate le due proprietà da noi distinte nel Verbo divino. Poichè in quanto egli è *sussistenza*, lo chiama *Dei virtutem*, in quanto egli è *oggetto*, lo chiama *Dei sapientiam.*

Dove è da notarsi che la parola *sapienza* riceve due significati, come pure la parola *scienza.* Perocchè que'vocaboli si prendono talora in un senso soggettivo, indicandosi l'abito della scienza e della sapienza, il possesso soggettivo della notizia; e talora si prendono in un senso oggettivo per l'oggetto stesso della scienza,

---

(1) S. Tommaso si esprime così a questo proposito: « Res dupliciter considerari possunt, secundum scilicet quod sunt in seipsis et secundum quod sunt in Verbo. Si considerentur secundum quod sunt in seipsis, sic non omnes res sunt vita, nec etiam viventes. Si vero considerentur secundum quod sunt in Verbo, non solum sunt viventes, sed etiam vita; nam rationes in sapientia Dei spiritualiter existentes, quibus res factae sunt ab ipso Verbo, sunt vita: sicut archa facta per artificem in se quidem nec vivit, nec vita est; ratio vero archae, quae praecessit in mente artificis, vivit quodammodo in quantum habet esse intelligibile in mente artificis; non tamen est vita, quia per ipsum intelligere artificis non est in sua essentia, neque suum esse. In Deo autem suum intelligere est sua vita et sua essentia: et ideo, quidquid est in Deo, non solum vivit, sed est ipsa vita, quia quidquid est in Deo, est sua essentia. *Unde creatura in Deo est creatrix essentia* (*In Joann.* cap. I, lect. II).

(2) I Cor. I, 24.

per la notizia posseduta. Ora se si prende la sapienza in un senso soggettivo, ella è comune a tutte e tre le persone e s'attribuisce al Verbo soltanto in un senso *appropriato*. Ma se ella si prende in un senso oggettivo, ella è *propria* del Verbo, o piuttosto è il Verbo stesso, e in questo proprio significato il Verbo è chiamato nelle divine scritture la Sapienza.

Simigliantemente la *virtù* o potenza divina presa in senso soggettivo è comune a tutte e tre le divine persone. Ma, se si considera che la potenza divina, colla quale Iddio crea, è la facoltà divina di rappresentarsi l'essenza delle cose finite realizzata, la quale essenza è nel Verbo; anche essa facoltà, come soggettiva che è, è ancora comune alle tre persone divine, ma poichè l'essenza, e in questa la sua realizzazione, giace nel Verbo, si dice che il Verbo è la virtù di Dio, perchè in esso e per esso Iddio crea, ossia vede le cose sussistere.

Lezione XXXVI.

Convien rammentarsi, ciò che abbiamo osservato (Lez. IX, nota 1), la parola ebraica *verbo*, *parola*, דבר usarsi dagli Ebrei a significare la *realità*, che anche chiamano la verità delle cose. Quindi ogni parola di Dio, ogni suo verbo dee essere pienamente vero, e però la cosa da Dio pronunciata dee essere reale, quando la pronuncia come reale, altramente non sarebbe vera. Indi è che quando Iddio pronuncia la propria sussistenza, pronuncia un oggetto reale; per questo pronunciamento la sussistenza divina è divenuta *oggetto*, e quest'oggetto non sarebbe appieno vero se non fosse soggetto reale anzi persona. Egli dunque pronuncia il suo Verbo, il quale è la stessa sussistenza divina divenuta oggetto (se così lice esprimersi) pel pronunciamento di Dio che in quanto pronuncia si chiama Padre. Non è dunque questo un pronunciamento sterile come quello dell'uomo, il quale afferma le cose che sono quando le percepisce; ma non può farne di nuove, e, se pronuncia come sussistente cosa che non è, pronuncia il falso, perchè pronunciandola, la cosa non si fa sussistere. Il che insegna S. Agostino con quelle parole: *Proinde*, *tanquam se ipsum dicens*,

Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia (anche nell'essere una persona). *Non enim se ipsum integre, perfecteque dixisset, si aliquid minus, aut amplius esset in ejus Verbo quam in se ipso* (1). Ed indi il S. Dottore passa ad esporre la differenza fra il verbo umano e deficiente, e il divino perfetto e compiuto.

Napoli, S. Efrem Nuovo, 21 Marzo 1849, S. Benedetto.

La ragione di questa differenza fra il pronunciare dell'uomo e il pronunciare di Dio, fra il verbo dell'uomo e il Verbo di Dio, consiste in questo, che l'uomo è una partecipazione limitata di essere relativo, che colla sua azione non può uscire dai limiti e dalla relatività dell'essere; all'incontro Iddio è l'essere per se stesso, assoluto, infinito, onde l'azione sua termina sempre all'essere, non è limitato all'essere relativo o ad una porzione di essere, perchè ha tutto l'essere in se stesso; e però qualunque essere pronunci, qualunque porzione di essere, la trova in se stesso, senza uscire da sè, la rende sussistente, perchè non può mancargli l'essere che pronuncia avendo tutto l'essere in tutti i suoi possibili modi, alcuni de'quali possono mancare solamente se egli non gli pronuncia; come accade degli esseri relativi non pronunciati, non creati da Dio, i quali però tutti giacciono indistinti e senza l'individualità che gli fa essere a se stessi (il che è un essere fuori di Dio) nell'abisso dell'essere stesso.

Se noi consideriamo che l'essere divino è vivente e d'ogni parte infinito, noi agevolmente intenderemo che se gli potesse mancare una cosa sola di quelle che ama, egli cesserebbe d'esser tale, avrebbe una limitazione. Or l'essere ama l'essere, e però l'essere amato non può mancare. L'Essere ama se stesso, e però vuole se stesso: ma non potrebbe amarsi se non fosse a sè cognito, ama dunque se stesso cognito. Se stesso cognito ha un'anteriorità logica a se stesso amato: quindi il Verbo ha un'anteriorità di origine (non già di tempo o di natura) allo Spirito Santo. L'essere divino è per sè cognito perchè è per sè pronunciato ossia generato come oggetto per sè cognito, e come tale soggetto, persona. Ma nell'essere divino per sè cognito, cioè nel Verbo, sono cogniti

(1) *De Trinit.*, XV, XIV.

anche tutte le limitazioni possibili dell'essere, tutti i modi limitati di essere, compresi nel concetto di essere. Ora, posciachè l'essere cognito è per sè amato, quindi sono per sè amati anche tutti i possibili enti finiti. Ma poichè la loro sussistenza, come limitata che è, si esclude reciprocamente; quindi, sebbene ciascuno si possa realizzare, tuttavia non tutti insieme. L'ordine dell'essere è anch'esso essere, perocchè quest'ordine appartiene all'essenza dell'essere nella sua forma ideale (1); il bene morale dell'essere è anch'esso essere appartenente alla sua essenza nella forma morale. Dato dunque che Iddio ami e voglia l'essere finito, consegue che egli lo voglia nella sua maggior quantità. Ma questa esige che si calcoli anche l'ordine, cioè la connessione dell'essere finito, e il bene suo morale ed eudemonologico, che è la forma perfettiva dell'essere, alla quale è ordinato l'essere fisico, e l'ordine o la connessione di lui. Dato dunque che Iddio amando tutto l'essere, ami l'essere finito, egli non poteva moralmente parlando volere se non la maggior somma di bene eudemonologico-morale nella minima quantità di essere finito fisico, connesso fra sè nel miglior modo per l'ottenimento di tale scopo, e questo è il mondo creato.

Amando dunque Iddio l'essere finito così concepito ed ordinato, che nell'essere per sè noto è per sè noto anch'egli; non poteva essere che per ciò stesso non avesse il suo realizzamento. Così la facoltà di creare l'essere finito si prova necessaria alla perfezione dell'essere infinito, perchè senz'esso non sarebbe d'ogni parte infinito, perchè amerebbe una cosa che gli mancherebbe.

Quest'atto di volontà creatrice corrisponde agli atti della ragione pratica, i quali consistono nell'adesione della propria energia all'ente conosciuto. È un atto dunque di ragione, ma non di una ragione semplicemente speculativa, ma di una ragione piena alla quale il soggetto unisce e quasi porta se stesso nell'oggetto cono-

---

(1) S. Agostino chiama il Verbo *forma quaedam* in queste magnifiche parole: « Est enim Verbum Dei forma quaedam non formata, sed forma omnium formarum, forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens in omnibus, fundamentum quoddam in quo sunt, et fastigium sub quo sunt. *De Verb. Domini*, Serm. XXVIII.

sciuto per realizzarlo. È un atto completo d'intendimento dove la volontà è identificata coll'intelletto, mentre l'atto della ragione speculativa è un atto iniziale, ricevente anzichè dante, che termina nell'ideale anzichè nel reale.

Iddio adunque crea con un atto d'intendimento perfetto e pratico, ossia operativo, che ha in sè quello che corrisponde nell'uomo alla volontà. Crea insomma colla sua parola, col suo Verbo.

Lezione XXXVII.

Ma una delle differenze massime fra la generazione del Verbo e la creazione si è questa, che genera il Verbo e poi lo ama, non già che vi sia un prima e un poi di tempo nella divinità, ma solo un ordine logico di relazioni. Poichè essendo il Verbo l'essere per sè noto, quindi posto dal Padre per sè oggetto, l'essere non può essere amato prima d'essere oggetto conosciuto. E però quantunque sia vero quello che dicono alcuni teologi che il Padre genera il Verbo *liberamente*, cioè senza essere a ciò mosso o costretto da cosa alcuna straniera, tuttavia non lo genera *volontariamente*, ma necessariamente, perchè tale è la natura divina, senza aver precedentemente un fine che il muova all'atto della generazione. All'incontro nel Verbo generato, e quindi sussistente come persona, Iddio vede l'essenza dell'essere finito, ed amandola e volendola lo pronunzia sussistente, e così lo crea guardando nel Verbo. Onde le creature si producono da Dio con un atto posteriore d'origine alla generazione ed alla spirazione per cui è lo Spirito Santo, e posteriore all'amor divino, quindi per un atto di *libera volontà*.

Iddio dunque crea le cose pronunciandole nel suo Verbo dove le conosce, e quest'atto onde pronuncia le cose non è di tempo posteriore al Verbo, perchè in Dio non vi è tempo, ma tutto si fa ivi nell'eternità dell'essere divino, e tutto è fatto. Laonde è vero ciò che dice S. Anselmo, che con uno stesso pronunciamento Iddio dice se stesso e le cose esteriori. Ma conviene però intendersi, che rispetto all'origine il pronunciamento delle cose esteriori è posteriore logicamente alla costituzione, se così lice espri-

mersi, delle tre persone, e che questo pronunciamento è fatto dalla natura divina comune a tutte e tre le persone, non dal solo Padre, benchè l'oggetto di questo pronunciamento sia nel Verbo, in cui le cose sono per sè note, e quindi nel Verbo e pel Verbo sono fatte.

Il Verbo dunque crea perchè ha la natura divina, è Dio; la natura divina sussistente in tre persone crea pel Verbo, perocchè crea per l'essere conosciuto, giacchè non potrebbe creare se non avesse presente l'oggetto, l'essenza che dee creare; crea nel Verbo giacchè pronunciando ciò che è per essenza in quest'oggetto, che è il Verbo, le cose acquistano realità, sussistenza relativa a se stesse.

Quindi nelle divine scritture è frequente il dirsi che le cose sono state fatte non solo pel Verbo ma ben anco nel Verbo. San Paolo lo chiama primogenito di ogni creatura, *quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia* (1). E lo chiama *primogenito*, non perchè le creature sieno anch'esse generate in senso proprio della parola, ma per la povertà della lingua greca che dice egualmente *generato* e *fatto*, onde anche il primo libro del Pentateuco, in cui si narra la creazione del mondo, si intitola in greco: *Della generazione*, γενέσεως.

Un'altra ragione può addursi della denominazione di primogenito data a Gesu' Cristo da S. Paolo, ed è che la generazione, o si considera nel suo principio, o nel suo termine. La generazione divina nel suo principio, cioè nell'operazione stessa, è, come abbiamo veduto, un pronunciamento; ora, rispetto al principio, con un pronunciamento di Dio come intelligenza, fu egualmente generato il Verbo, e furono creati gli enti finiti. Onde la generazione e la creazione sono simili nel loro principio, cioè nel modo onde avvennero. Rispetto poi al termine, la generazione importa che il generato riceva la stessa natura del generante, onde si chiama Figliuolo, ed è in questo che si distingue il generare, che è un comunicare la propria natura, dal creare che è produrre dal nulla cosa d'altra natura. Una terza ragione ancora si può aggiungere

(1) I. Coloss. 16, 17.

se le parole di S. Paolo s'intendono di Cristo, cioè non del solo Verbo ma del Verbo incarnato, dell'umanità assunta dal Verbo. In questo senso Cristo è il primogenito nell'ordine non delle cose naturali, ma delle soprannaturali, perchè è il fine dell'universo, e il fine è il primo nella mente dell'operante, perchè è il primo dei predestinati, e il principio della predestinazione, e perchè anche gli altri uomini sono generati soprannaturalmente da Dio, venendo adottati in figliuoli, perchè loro si comunica Cristo e vive in essi Cristo e il suo spirito.

Nel Verbo divino adunque sono radicate e fondate *universa in coelis et in terra*, perchè nel Verbo come in oggetto sussistente termina l'atto interno della creazione, pel qual atto le cose esistono anche come soggetto e persona relativa a se stessa, o come ciò che cade in tale persona relativa la quale costituisce l'esistenza esterna e loro propria delle creature. E così anche S. Paolo disse che *omnia* PER IPSUM *et* IN IPSO *creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in* IPSO CONSTANT (1). E anche dice di Cristo medesimo: *portansque omnia verbo virtutis suae* (2), appunto perchè, essendo in lui create e radicate le cose, conseguentemente le porta, cioè le conserva nell'essere loro; ed aggiunge che le porta colla parola della sua virtù, per indicare che anch'egli il Verbo è creatore, e non è solamente quello nel quale le cose sono fatte, ma quello altresì che le fa unitamente al Padre ed allo Spirito Santo. Laonde, essendo le cose create nel Verbo, si avvera appieno quello che in altra circostanza dice S. Paolo di Dio, che *in ipso vivimus, et movemur et sumus* (3), nel qual luogo si dice che noi stessi viviamo, noi stessi ci moviamo, noi stessi siamo, con che viene indicata l'esistenza a noi relativa e dirò così esterna, ma nello stesso tempo dice che viviamo, ci moviamo e siamo in Dio, perchè nel Verbo siamo creati, benchè di questa connessione nostra col Verbo noi non siamo consapevoli e però non formi parte dell'esistenza nostra propria finita.

Noi siamo dunque relativamente a noi stessi ed alla nostra consapevolezza fuori del Verbo, relativamente poi a Dio ed alla

---

(1) Coloss. I, 16, 17. (2) Hebr. I, 3. (3) Act. XVII, 28.

sua azione creante nel Verbo. E poichè *noi* esprime una relazione soggettiva a noi stessi, assolutamente parlando è vero che *noi* siamo fuori del Verbo; ma se il *noi* esprimente il soggetto nostro si prende oggettivamente, in tal caso è vero che noi soggetto, come oggetto reale, siamo nel Verbo. Noi dunque in senso composto siamo fuori del Verbo, in senso diviso siamo nel Verbo. E quindi in questo senso il Verbo è quella *materia invisa* da cui dice il libro della Sapienza che furono create le cose tutte dell'universo: *manus tua quae creavit orbem terrarum ex materia invisa* (1); in questo senso il Verbo è quello in cui sono contenute quelle cose invisibili, da cui, secondo S. Paolo gran dottore anche nell'Ebraismo, furono cavate le visibili: *Fide intelligimus aptata esse saecula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent* (2). Nel Verbo adunque, che è l'oggetto sussistente, furono fatte le cose come oggetti sussistenti, non solo ideali. Ma perciocchè queste cose relativamente a sè hanno una soggettività, perciò nella loro esistenza propria, che è quella di esistere come soggetti, o nei soggetti, esse stanno fuori del Verbo, e non sono il Verbo, e non si mescolano punto col Verbo, il quale è assolutamente. Onde S. Giovanni nell'Apocalisse, per indicare questa doppia esistenza delle cose contingenti, adopera due parole: una *erant*, la quale si riferisce alla loro sussistenza nel Verbo, dove Dio vedendole e volendole le fece essere; l'altra *creata sunt*, la quale si riferisce alla sussistenza loro propria e soggettiva fuori al tutto del Verbo (3).

Lezione XXXVIII.

" Tutte le cose furon fatte per esso, e senza di esso non ne fu fatta nè pur una che è stata fatta. "

Che la creazione dell'Universo sia stata fatta nel Verbo è una verità che fu annunziata in un modo iniziale e negativo fino al cominciamento della rivelazione.

(1) Sap., XI, 18. (2) Hebr. XI, 3.

(3) « Tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant et creata sunt » (Apoc. IV, 11).

Il Verbo, secondo l'interpretazione di molti Padri, fu annunciato come *principio* delle cose già nelle prime parole del Genesi: « Nel principio creò Iddio il cielo e la terra ». E veramente Gesu' Cristo disse espressamente d'esser egli il *principio*, giacchè domandandogli gli Ebrei: « Tu chi sei? », egli rispose: « Il principio che anco parlo a voi » (1). Il che è ripetuto da S. Giovanni nell'Apocalisse dove chiama Gesu' Cristo: *testis fidelis et verus qui est principium creaturae Dei* (2) nel qual luogo il *testis fidelis et verus* si riferisce più al Verbo come oggetto, cioè come quello che fa conoscere, e il *principium creaturae Dei,* più al Verbo come sussistente ed efficace operatore. Se non che le due proprietà non sono divise ma unite, giacchè dicendosi *testis fidelis et verus* non si rappresenta il Verbo solamente come oggetto per sè noto, e lume in astratto, ma come oggetto personale ed illuminatore, con che viene indicato l'esser egli oggetto persona, e dicendosi *principium creaturae Dei* non si esprime solo un'attività operante, perciocchè il Verbo è principio delle creature tanto come oggetto, quanto come sussistenza, onde quell'appellazione esprime una sussistenza-oggetto.

La sentenza del Genesi consuona con quella del Salmo: *Tu in principio Domine, terram fundasti* (3), e da Origene è commentata in questo modo: *Quod est omnium principium, nisi Dominus noster et Salvator omnium Christus Jesus primogenitus omnis creaturae? In hoc ergo principio suo, hoc est in Verbo suo, Deus coelum et terram fecit* (4). S. Basilio pure interpreta allo stesso modo la parola del Genesi, e chiama il Verbo *artifex* (5). Medesimamente S. Ambrogio: *In hoc ergo principio, id est in Christo, fecit Deus coelum*

(1) Nel testo: τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν. Il principio, il quale anco parlo a voi (Joann. VIII, 25).

(2) Apoc. III, 14. Il *principium creaturae* di S. Giovanni ha ancora un altro significato, cioè quello stesso di S. Paolo quando chiamava il Verbo *primogenitus omnis creaturae*, l'essere stato generato prima che fosse creata cosa alcuna, l'essere il termine della prima azione di Dio, coeterno al Padre, a cui si riduce anche quanto dice la Sapienza nell'Ecclesiastico (XXIV, 5): *Ego ex ore Altissimi prodivi* (e dalla bocca esce la parola, il verbo) *primogenita ante omnem creaturam*, con che apparisce che la Sapienza che ivi parla non è creata, ma pronunciata e generata.

(3) Psal. 101, 26; Hebr. I, 10.

(4) In Gen., *Hom.* I.

(5) In Gen., *Hom.* I

et terram (1). A cui consente S. Agostino: *In hoc principio, Deus, fecisti coelum et terram, in Verbo tuo, in Filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua* (2). E lo stesso S. Girolamo, nel libro delle tradizioni ebraiche sul Genesi, scrive: *In capite libri scriptum est de me, id est in principio Geneseos* (3). S. Tommaso d'Aquino ragiona sottilmente di tutti i significati che può ricevere la parola *principio*. Perocchè questa parola, di natura sua, ha una significazione indeterminata e generica, la quale dal contesto si determina variamente. « Poichè, importando la parola principio « un cert'ordine ad altre cose, egli è uopo che si rinvenga un « principio in tutte quelle cose, nelle quali vi è un ordine » (4). Quindi vi è un principio della quantità, come il principio de' numeri, il principio dell'estensione, il principio del tempo, ecc.: vi è un principio nella scienza e nelle discipline, vi ha un principio nella produzione e durazione delle cose contingenti. Conviene adunque vedere come al Verbo convenga l'appellazione di *principio*. A lui conviene quest'appellazione nel modo più assoluto, tanto nell'ordine ideale quanto nell'ordine reale, tanto nell'ordine della scienza quanto in quello della produzione e della durazione delle cose create. Nell'ordine della scienza gli conviene nel modo più assoluto, perchè egli è l'essere per sè noto e conseguentemente l'intelligibilità stessa. Quindi egli è principio oggettivo del sapere a tutte le intelligenze. E relativamente all'uomo ed alla scienza umana egli è principio oggettivo della scienza umana sia naturale, sia soprannaturale. Della scienza umana naturale egli è il principio remoto ed occulto, perocchè il principio oggettivo della scienza naturale è l'*idea dell'essere*, la quale, come pura idea che ella è, non è il Verbo, come dichiareremo meglio più sotto, e però viene dal Verbo mostrata alle menti, senza però ch'egli ancora mostri loro se stesso. Nell'ordine poi della scienza soprannaturale, questa ha due quasi parti o modi: poichè ella, o è interna, infusa per grazia mediante una comunicazione immediata del Verbo o de' suoi doni; o è esterna, rivelata, insegnata colle parole

(1) Exam., l. I, c. IV.
(2) In Gen., l. II, 78, 9.
(3) N. 31.
(4) In Joann., lect. I.

e segni esteriori, e questa propriamente è l'espressione e l'analisi della prima. Rispetto adunque alla scienza soprannaturale interna il Verbo è il principio prossimo, come nel tempo di grazia, nel quale si comunica personalmente, o nel tempo antico della legge naturale e scritta, nel quale si comunicava co'suoi doni, non ancora personalmente. Rispetto poi alla scienza rivelata ed analizzata più o meno, secondo che vi s'aggiunge o no il lavoro degli scienziati, anche qui si dee distinguere la scienza dell'antico testamento da quella del nuovo: ed è da dire che rispetto alla scienza dell'antico testamento il Verbo è principio, ma remoto, onde l'imperfezione di quella; rispetto poi alla scienza perfetta del nuovo testamento il Verbo è principio immediato. E parlando di questa S. Tommaso distingue due maniere di principii: il principio della scienza cristiana considerata in se stessa, e il principio relativamente al modo nel quale l'apprendono gli uomini. E tanto l'uno che l'altro principio è Cristo, ma in modo diverso: *secundum naturam quidem*, dice il Santo Dottore, *in disciplina Christiana, initium et principium sapientiae nostrae est Christus, in quantum est sapientia et Verbum Dei, id est secundum divinitatem. Quoad nos vero, principium est ipse Christus, in quantum Verbum caro factum est, id est secundum ejus incarnationem* (1).

Venendo ora all'ordine della realità, cioè della produzione e della durata delle cose create, S. Tommaso insegna che il Verbo è principio delle cose in due modi, cioè perchè ne contiene la ragione, ossia l'essenza ideale, e perchè effettivamente egli le fa essere sussistenti, *principium est creaturarum* (persona Filii) *secundum rationem virtutis activae, et per modum sapientiae quae est ratio eorum quae fiunt* (2). E questi sono appunto i due aspetti, sotto cui noi abbiamo detto doversi considerare il Verbo, come *oggetto*, e come *sussistente persona*. I quali due aspetti sono anche indicati in quelle parole che Cristo disse definendo se stesso: *Principium, qui et loquor vobis* (3). Quasi dicesse in persona sono il principio pel quale e nel quale furono fatte tutte le cose, e sono anche il principio della scienza, la quale ora io parlando comunico a voi.

---

(1) In Joann. lect. I. (2) In Joann. lect. I. (2) Joann. VIII, 25.

Ma io dicevo che l'aver Mosè annunziato il Verbo semplicemente come *principio* non è ancora un annunziarlo espressamente come persona, appunto perchè la parola *principio* ha un significato generico e indeterminato, e non tutti i principii sono persone. Il concetto di principio è uno degli elementi che si contengono nell'idea dell'essere, i quali noi anco chiamiamo idee elementari, e l'idea non è ancora il Verbo, benchè possa essere la base di una scienza negativa ed iniziale del Verbo stesso.

Medesimamente nelle antiche scritture si legge che Iddio fece ogni cosa « *nella sapienza* » (1), e che *in sermone ejus composita sunt omnia* (2), il che significa certamente che tutte le cose furono fatte nel Verbo. Ma v'è indicato il Verbo con vocaboli generali ed astratti come sono quelli di *sapienza* e di *sermone*, i quali non esprimono ancora la personalità del Verbo, perchè si possa indurnela per illazione, quando pur la mente umana abbia tanta saldezza di logico ragionare.

Lezione XXXIX.

Nelle antiche carte non è solo accennato che ogni cosa fu fatta nel Verbo, ma altresì pel Verbo. Già Mosè, lo storico della Creazione, fa che Iddio ordini il cielo e la terra colla sua parola: « Disse Iddio: sia fatta la luce, e la luce fu fatta » (3), e così parimenti in tutte l'opere delle sei giornate. Al che alludendo il salmista dice: *Verbo Domini coeli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. Quoniam ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt* (4).

Napoli, S. Efrem Nuovo, 28 marzo 1849, S. Sisto.

Il Crisostomo osserva che S. Giovanni disse più con una sola parola, *omnia per ipsum facta sunt*, che non dicesse Mosè con molte (5); perchè Mosè non fece menzione che delle cose sensibili, laddove S. Giovanni abbracciò tutte non meno le sensibili che le insensibili. Il che è vero pigliandosi il racconto di Mosè secondo

(1) *Ps.* 103, v. 24.
(2) Eccli. 43, v. 28.
(3) Gen. I, v. 3.
(4) *Ps.* 32, v. 6 e 10.
(5) In Gen. Homil. IV.

quello che suonano a noi le sue parole materialmente prese. Ma egli sembra indubitato che presso gli Ebrei la parola *cieli* significasse anche le cose spirituali di cui i cieli materiali erano l'emblema, il simbolo. Onde le Scritture attribuiscono i cieli a Dio, la terra agli uomini (1), distinguendo gli Ebrei tre cieli: l'uno quel degli uccelli, l'altro quel delle nubi, il terzo quel degli spiriti, e di questo erano come simbolo i precedenti cieli visibili. Onde S. Paolo disse che fu rapito al terzo cielo, che è l'ordine delle cose spirituali ed insensibili (2), dove udì parole arcane che non può l'uomo esprimere, mancando il linguaggio; e S. Pietro, parlando dell'eredità di Cristo, dopo aver detto che è « conservata ne' cieli », spiega tosto il suo detto, interpretando la parola *cieli* coll'altra che soggiunge *in vobis*, cioè nelle anime nostre (3); ed innumerabili luoghi della Scrittura provano il medesimo. Laonde, quando Mosè disse: « Nel principio Iddio creò i cieli (השמים) e la terra », venne a dire universalmente: Iddio creò le cose spirituali e le corporee, ovvero: Iddio creò le cose che appartengono al cielo, l'universo angelico, e quelle che appartengono alla terra, l'universo umano, tutte così abbracciandole; e indi lasciando i cieli angelici, s'estende a narrare come fu ordinata la terra, cioè l'universo dell'uomo, dove compariscono di nuovo i cieli visibili come parte dell'universo della terra, cioè dell'uomo.

Mosè dunque prima narrò la creazione in generale in quelle parole: « Nel principio Iddio creò il cielo e la terra », dove non si fa altra distinzione che quella delle sostanze puramente spirituali, e delle sostanze materiali o materiate; poichè in vero queste non potevano esistere confuse nè pure nella prima creazione informe, come quelle che sono separate d'essenza; di poi narra la seconda creazione, cioè l'ordinamento dell'universo sensibile ed umano. — Ma qui si presenta alla mente una questione. Alla prima creazione delle sostanze non assegna tempo: cominciarono tutte ad essere in un istante, a cui si riferisce il detto

(1) « Coelum coeli Domino, terram autem dedit filiis hominum » (*Ps.* 113. 25).

(2) II Cor. XII, 2.

(3) I Petr. I, 4.

della Scrittura: *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul* (1); alla seconda assegna sei distinte epoche. Della prima dice che le sostanze spirituali, e materiali furono create nel principio, cioè *nel Verbo;* la seconda espone come fatta mediante la parola, *pel* Verbo di Dio. La questione dunque che si offerisce al pensiero si è: « perchè la produzione delle sostanze si dica fatta *nel* Verbo, il loro ordinamento *pel* Verbo ». Tutto nelle carte ispirate è degno di essere perscrutato, perchè niente è senza cagione. Onde dunque una tale proprietà e distinzione di parlare?

Il Verbo, abbiamo detto, ha due proprietà indivisibili: d'essere oggetto-persona, e d'essere persona-oggetto. Come persona, è operante, in quanto è soggetto sussistente, colla stessa sussistenza divina comune alle tre persone; come *oggetto*, è per sè intelligibile, e l'intelligibilità contiene la ragione e la forma ideale delle cose. Ora nelle cose contingenti la sussistenza è fuori dell'idea, ossia fuori della loro essenza ideale: perciò l'essenza delle cose nell'idea non contiene la sussistenza. La sussistenza dunque delle cose contingenti non può passare dal non essere all'essere se non per un'azione creante, per la volontà creante, senza che l'idea ancora le prescriva la forma, o l'ordine che dee avere. All'incontro, quando si tratta di determinare la forma e l'ordine della sussistenza, allora conviene ricorrere all'idea che la contiene come la parte oggettivamente conoscibile della cosa, noi diremo brevemente come intuibile. Egli è vero che non può stare la sussistenza limitata senza una determinazione, una forma, un ordine; ma ciò non toglie che le due cose non si possano distinguere col pensiero astraente, come due aspetti della stessa cosa. E le distinse Cirillo Alessandrino, che rispondendo agli Ariani, i quali dicevano che il Verbo avesse imparato l'arte di creare dal Padre, fra le altre cose disse che il creare non è proprio dell'arte, ma della potenza. Perocchè l'arte s'adopera nell'ordinare e conformare la materia preesistente, ma il creare propriamente è un fare che la stessa materia esista (2). Ora l'arte appartiene all'intelletto in quanto ne contiene le regole, i tipi; laddove la potenza appartiene alla

(1) Eccli. XVIII, 1.

(2) Thesaur., V.

sussistenza. Nondimeno altro è il mutare la forma e l'ordine che già deve avere una materia preesistente, e questo non appartiene al creare; altro è il dare quelle prime forme e quel qualunque ordine alla sostanza, senza il quale nessuna materia, nessuna sostanza potrebbe esistere, e questo appartiene alla creazione, perchè si tratta di quelle forme che vengono concreate colla materia o colla sostanza delle cose; e di queste parla Mosè. Se dunque la mera sussistenza non ha idea, non è determinata da alcuna essenza ideale, da alcun oggetto intuibile, ma dal solo sentimento, procede di conseguente ch'ella non viene prodotta sul tipo di alcuna idea, non ha tipo; non è dunque per l'*idea* che esiste, ma è prodotta immediatamente dall'agente. All'incontro ogni altra qualità, eccetto la sussistenza, ogni ordine, determinazione od ordine della sussistenza, ha un modo ideale di essere, è nell'idea compresa; quindi l'artefice ricorre all'idea per formarla, e così si dice che la forma per l'*idea* (1). La sussistenza adunque, ogni sussistenza si riduce al Verbo come a principio, in quanto il Verbo è sussistente, persona sussistente ed operante; all'incontro ogni forma delle cose risplendente nell'idea si riduce al Verbo come a principio in quanto il Verbo è *oggetto*, cioè per sè noto, per sè intuibile. Iddio dunque creò la sussistenza delle cose contingenti *nel Verbo* immediatamente, come sussistente; creò poi la forma e l'ordine della sussistenza *pel Verbo*, come oggetto, che racchiude ogni regola, ogni tipo, ogni forma, ogni ordine, sul quale come sopra esemplare le sussistenze possano venire ordinate. Onde apparisce che quando si tratta d'esprimere la creazione formata è maggior proprietà di parlare il dire che fu fatta *pel Verbo*, come lo scultore fa la statua pel suo concetto. Onde sembra potersi concludere che dicendosi le cose tutte fatte *pel Verbo*, si viene a dire di più che dicendosi fatte *nel Verbo*, perocchè quest'ultima maniera potrebbe restringersi a significare la creazione informe e sostanziale, laddove la prima dice la creazione formata e compiuta, come quando si legge: *qui fecisti omnia verbo tuo, et sapientia tua constituisti hominem* (2), ovvero quando il Salmista

---

(1) S. Tomm. I, q. 14, a. 8; q. 15, a. 1-3. (2) Sap. IX, 1, 2.

dice: *Verbo Domini coeli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. Ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt* (1), dove si parla di tutta la creazione, tanto della parte materiale e sostanziale, quanto della parte formale e accidentale, perocchè questa non sta senza quella, di cui è il compimento. E però quantunque S. Giovanni, dicendo: « *Omnia per ipsum facta sunt* », venga ad abbracciare ogni cosa creata ed ogni modo e forma della medesima, tuttavia Origene, o un altro autore, osserva che non istette a ciò contento, ma che nelle parole che soggiunse: « e senza di lui non fu fatta nè pure una cosa », secondo la forza della parola greca χωρίς αὐτοῦ, ci venne a dire altresì che tutte le cose sono fatte *nel* Verbo. La quale interpretazione essendo lodata da S. Tommaso, qui la recherò colle stesse parole dell'Angelico: « In una omelia che comincia: *La voce dell'Aquila spirituale,* e che s'attribuisce ad Origene, si trova un'altra esposizione sufficientemente bella. Poichè in essa si dice che nel greco sta χωρίς, dove nel latino abbiamo *sine*. Ora χωρίς è lo stesso che *fuori* o *estra*, quasi dica: tutte le cose furono fatte talmente per esso, che estra di lui non fu fatto niente: e ciò dice per dimostrare che pel Verbo e nel Verbo tutte le cose si conservano, secondo quella parola: *portans omnia Verbo virtutis suae* (2). Perocchè vi hanno alcune cose che non abbisognano dell'operante se non quanto all'esser fatte, potendo sussistere dopo fatte senza l'influenza dell'agente, come la cosa che abbisogna dell'artefice ad esser fatta, ma poi persevera nel suo essere senza l'influenza di lui. Acciocchè dunque alcuno non creda, le cose tutte esser fatte pel Verbo in modo che esso sia loro causa solamente quanto all'esser fatte, e non quanto alla loro conservazione in essere, l'Evangelista soggiunge: *E senza di esso nulla fu fatto*, cioè nulla fu fatto estra lui, perocchè egli abbraccia (*ambit*) tutte le cose conservandole » (3). Laonde S. Giovanni colle parole che dichiariamo espone ad un tempo che tutte le cose sono fatte e conservate pel Verbo e nel Verbo.

---

(1) *Ps.* 32, v. 6, 9.
(2) Hebr. I, 3.
(3) In Joann. cap. I, lect. II.

LEZIONE XL.

“ Tutte le cose sono state fatte pel Verbo, e senz'esso nè pur una fu fatta che è stata fatta. „

Napoli, S. Efrem, 29 Marzo 1849.

Il Verbo adunque concorre alla creazione in due modi: concorre a produrre la materia e in generale la sussistenza delle cose, come potenza ossia come *sussistenza* divina; e concorre a produrre la forma, e in generale l'ordinamento delle cose come *arte*, cioè come oggetto che fa conoscere l'ordine dell'essere, ossia l'essere nel suo intrinseco ordine.

In quanto vi concorre come sussistenza divina, egli non è un agente minore del Padre, come deliravano gli Ariani (1), ma uguale al Padre, come quello che ha l'identica sussistenza, e però l'identica virtù del Padre. Perocchè, dice S. Tommaso, « quando io dico che alcuno opera per una virtù ricevuta da un altro, la cosa si può intendere in due maniere. Si può intendere così che la virtù, tanto di quello che dà, quanto di quello che riceve, sia numericamente la stessa, e in questa maniera colui che opera per virtù ricevuta da un altro non è minore di quello da cui riceve .Ora posciachè il Padre dà al Figliuolo l'identica virtù che egli ha, e per questa il Figliuolo opera, allorquando si dice che il Padre opera pel Figliuolo, non si deve per questo dire il Figliuolo minore del Padre, nè istromento di

---

(1) Ecco le vane sottigliezze degli Ariani: 1° Dicevano, dalle parole *omnia per ipsum facta sunt* doversi escludere il Verbo come fatto dal solo Padre. Ma S. Giovanni aveva detto che « il Verbo era già nel principio » e che « era appresso il Padre », oltredichè soggiunge che niuna cosa fatta fu fatta senza il Verbo; 2° Dicevano che Iddio fa tutto pel Verbo, come per un servo, un discepolo, un istrumento (Athanas., *contra Arian.*, serm. III -- Cyrill., *in Joann.*, l. I, e *Thesaur.*, L. V, c. III — Idacius, *De Trinit contr. Varimad.*, c. II). Ma la parola *per*, διά, non ha solo il significato che gli attribuiscono questi eretici, come hanno dimostrato i Padri (Athan. in l. *De communi essentia* ecc. — S. Basil., *De SS.*, c. II, IX — Chrysost. *In Joann.*, Hom. IV — Teodoro di Mopsuesta e Leonzio che scrivono: τὸ διὰ οὐ διακονίας ἕνεκα κεῖται, ἀλλὰ συνεργίας, καὶ τὸ μηδὲν ἐξαιρεῖσθαι τῆς αὐτοῦ ποιήσεως;), e come dimostrano le Scritture (Gen. IV, 1 — Prov. VIII, 15 -- I. Cor. I, 1, 9 — II Cor. I, 1 — Galat. IV, 47). Anzi il contesto esige il contrario, avendo detto già S. Giovanni che « il Verbo era nel principio, e che era presso Dio, e che era Dio ». E le Scritture in altri luoghi danno al Verbo la stessa virtù creativa che al Padre (Hebr., c. I, 10).

lui. Questo solo consegue in quelli che non ricevono da un altro la medesima virtù, ma ne ricevono un'altra e creata. Onde apparisce che nè lo Spirito Santo nè il Figliuolo è al Padre cagione per la quale egli operi, nè è ministro o strumento del Padre, come delirò Origene » (1). Nè può addursi in contrario la decisione del Concilio di Sirmio, il quale, interpretando quelle parole: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (2), le intende come dette dal Padre al Figliuolo, e que' Padri dissero di conseguente che nella creazione delle cose « *Filium obsecutum fuisse Patri* » (3), e colpiscono d'anatema chi dicesse altramente. Perocchè era lontanissimo dalla mente di quel Concilio il sottoporre al Padre il Figlio o farlo di lui inferiore: chè anzi la decisione era pronunciata contro gli Ariani. E nel vero quel luogo del Genesi è atto a confutare gli Ariani, al quale intento l'adoperò Cirillo d'Alessandria, osservando che le parole: « Facciamo l'uomo » non sono d'un superiore che comanda, ma d'un uguale che parla ad un uguale. Perocchè, se avesse parlato comandando, avrebbe detto « Fate », e non « Facciamo » (4). Oltredichè quelle parole si possono altresì interpretare di tutte e tre le divine persone, che a una sola voce, prendendo il consiglio di far l'uomo, dicono: « Facciamo l'uomo », dove non v'ha distinzione dall'una all'altra nell'opera che stanno per intraprendere, giacchè tutte e tre si eccitano a far l'uomo: nol fa una sola, il fanno tutte e tre; non vi coopera più l'una che l'altra, tutte egualmente: « facciamo l'uomo »; il fanno ad una sola immagine e similitudine, *ad similitudinem nostram*, indicando così che una è la natura di tutte e tre, se tutt'e tre danno una sola immagine e similitudine. In qual senso adunque si debbano intendere le parole del citato Concilio, che dicono il Figliuolo nella creazione avere assecondato il Padre? Non altro se non avere avuto dal Padre colla natura la virtù creatrice, e però creare colla natura e colla virtù ricevuta dal Padre, e identica a quella del Padre. Onde, secondo alcuni scrittori (5), si può concepire una cotale officiosità fra le divine persone, che

(1) In Joann., lect. I.
(2) Gen. I, 26.
(3) Hilar., *De Synodis*, c. XIII. Lo stesso avevano detto Clem. Aless. e Tertull. in l. *Adversus Praxeam*, e Eusebio, *Histor. Eccl.*, l. I, c. 1.
(4) In Thesaur.
(5) Vedi Ermenegildo Pini, *Protologia*.

non le rende punto l'una all'altra inferiore, e che si riducono alle stesse relazioni per le quali sono persone distinte. Così il Figliuolo conosce d'aver ricevuto dal Padre ogni cosa, e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figliuolo. Il Padre conosce d'aver dato ogni cosa al Figliuolo ed allo Spirito Santo pel Figliuolo, ed ama se stesso nelle altre persone. Ora il riconoscere d'avere ogni cosa dal Padre è nel Figliuolo un cotal atto di giustizia e di gratitudine (se così si può dire); e il riconoscere d'avere ogni cosa dal Padre e dal Figliuolo è un cotal atto di giustizia e di gratitudine nello Spirito Santo. Ma più veramente e più propriamente si dee dire, che tali offici scambievoli fra le divine persone si contengono nello stesso Spirito Santo, che è la sussistenza divina per sè amata; e quindi altro non vi è nella Triade eccetto le persone; benchè niente vieti che come nel Verbo, secondo la limitata nostra intelligenza, distinguiamo più proprietà, che però altro in sè non sono che la stessa semplicissima persona del Figliuolo; così nello Spirito Santo distinguiamo più uffici morali, non distinti realmente fra loro, anzi costituenti la sola semplicissima persona dello Spirito Santo in un modo superiore alla nostra intelligenza.

Lezione XLI.

Ma dobbiamo altresì considerare il secondo modo nel quale il Verbo concorre alla creazione, cioè dobbiamo considerare il Verbo, secondo l'espressione di S. Agostino, come Arte, e noi diremo come oggetto assoluto ed infinito.

A questo modo si riferiscono le parole di S. Tommaso di sopra da noi riferite, e che qui porremo di nuovo sotto gli occhi del lettore. « Ora se si considerano rettamente », dice l'Angelico nel suo commentario, « le parole predette: *Tutte le cose sono fatte per esso*, apparisce con evidenza che l'Evangelista favellò propriissimamente. Perocchè chi fa qualche cosa, conviene che prima la concepisca nella sua sapienza che è la forma e la ragione della cosa che si fa, siccome la forma nella mente dell'artefice è la ragione dell'arca che sta per fare. Così adunque Iddio non fa nulla se non pel concetto del suo intelletto, il qual concetto è

la sapienza concepita ab eterno, cioè il Verbo di Dio, e il Figliuolo di Dio; e però è impossibile che egli faccia qualche cosa se non pel Figlio. Il perchè S. Agostino (1) dice che il Verbo è l'Arte piena di tutte le ragioni viventi, e così apparisce che tutte le cose che fa il Padre, le fa per esso ».

Ora, le ragioni, le forme, i concetti delle cose non racchiudono, come tali, la sussistenza delle cose contingenti, e però essi non somministrano la sussistenza delle cose da crearsi, ma ne determinano le forme, i limiti, l'ordine, e tutto ciò che cade nelle cose, eccetto la materia e sussistenza. Quindi questo modo di creare riguarda la creazione formale ed ordinativa, alla quale il Verbo presta l'esemplare al Padre.

Conviene ben ritenere che queste due maniere di creazione, che troviamo distinte nella narrazione mosaica, non sono separate nel fatto, perocchè, come abbiamo detto, la sussistenza delle cose contingenti non può attuarsi senza qualche forma, senza limite ed ordine: onde l'atto della creazione è un solo. Ma ciò non toglie che la mente nostra distingua con verità in essa due effetti contemporanei e legati indivisibilmente insieme: quello della sussistenza, e materia; e quello della sua forma.

Ora rispetto alla forma il Padre ed il suo Verbo con egual virtù creano, ma non in egual modo (e lo stesso diremo in appresso del Santo Spirito): perocchè essendo detto con proprietà, secondo l'Angelico, che il Verbo è il concetto e l'arte, il Verbo somministra l'esemplare, e il Padre crea, guardando in questo esemplare.

Nello stesso tempo è da dire, che inabitando e circuminsedendo il Verbo nel Padre, il Padre ha in sè il Verbo, cioè la sussistenza per sè nota, e però il Padre niente mutua dal Verbo in modo che non l'abbia in se medesimo; e però ha in se medesimo anche l'esemplare delle cose medesime, perchè ha in sè il Verbo, giacchè le persone sono indivisibili, benchè, come persone, realmente distinte; di maniera che è un solo Dio sussistente in tre persone, e se non sussistesse in tre persone non sarebbe Dio. Onde, se il Padre, il Verbo, e lo Spirito Santo si separassero al tutto fra loro,

(1) *De Trinit.*

cesserebbero d'essere Dio, non essendovi un Dio Padre separato da un Dio Verbo, nè un Dio Verbo separato da un Dio Spirito Santo, nel qual caso sarebbero tre Iddii, il che è assurdo.

Nella creazione adunque della materia o della sussistenza tutte e tre le persone concorrono con una identica virtù e nello stesso modo: perchè questa creazione è dovuta alla sussistenza o natura divina comune a tutte e tre le persone, e perciò si attribuisce al Padre come quello che è sussistenza divina in quanto la comunica al Figliuolo, unitamente col quale la comunica allo Spirito Santo. Nella creazione poi della forma, tutte e tre concorrono con una uguale virtù a realizzarla, ma non nello stesso modo a determinarla, perchè è il Verbo quello che ne contiene il concetto, l'esemplare.

Finalmente nel fine, nella perfezione soprannaturale dell'universo, che è la santità, tutte e tre le persone concorrono con una eguale virtù, ma non nello stesso modo, perocchè lo Spirito Santo, che è l'essere per sè amato, comunica l'amore soprannaturale agli uomini. Quindi si manifesta la ragione perchè nell'Universo creato e nelle sue vicissitudini si scorga non solo la onnipotenza di un Dio uno, ma ben anco i vestigi di un Dio uno e trino, un ectipon dell'augustissima Trinità.

Lezione XLII.

Ma giova che noi torniamo su quello che abbiamo detto della doppia esistenza delle cose: nel Verbo divino, in cui esistono oggettivamente; e in se stesse, a cui esistono soggettivamente. Questa doppia esistenza spiega come l'atto creativo sia eterno e ab eterno fecondo, e come nello stesso tempo le cose esistano nel tempo. Le cose create esistono nel Verbo fino dall'eternità, nella quale è emesso l'atto creativo; ma esistono nel tempo in se stesse fuori del Verbo. Perocchè il tempo è una relazione subbiettiva delle cose fra loro, e però egli è concreato alle cose, e nel Verbo non cade che come oggetto, non come al tempo soggiacesse lo stesso soggetto Verbo.

Dell'eternità dell'atto creativo S. Agostino scrive: *Cum enim*

dicitur: « Omnia per ipsum facta sunt », *satis ostenditur et lux per ipsum facta cum dixit Deus: « Fiat lux »*, *et similiter de aliis. Quod si ita est, aeternum est quod ait Deus « Fiat lux »*, *quia Verbum Dei, Deus apud Deum, Patri coaeternus est, quamvis creatura temporalis facta sit. Cum enim verba sint temporis, cum dicimus quando, et aliquando, aeternum tamen est in Verbo Dei quando aliquid fieri debeat, et tunc fit quando fieri debuisse in illo Verbo est, in quo non est quando et aliquando, quoniam totum illud Verbum aeternum est* (1).

E il venerabile Beda, il quale legge, *Quod factum est in ipso vita erat,* intendendo quell'*in ipso* per *in ipso Verbo*, reca la stessa dottrina in queste parole: *Quia Evangelista dixit omnem creaturam factam esse per Verbum, ne quis forte crederet mutabilem ejus voluntatem quasi quod subito vellet facere creaturam quam ab aeterno nunquam ante fecisset, ideo docere curavit, factam quidem creaturam in tempore, sed in aeterna creatoris sapientia, quando et quae crearet, semper fuisse dispositum* (2).

E qui si vede altresì come a Dio sono presenti tutti i tempi e tutte le cose, *et vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt* (3): poichè nel Verbo divino sono ab eterno tutte le cose che egli crea, eziandio che non sieno ancora a se stesse; sono nel loro fondamento che è il Verbo, secondo l'espressione di S. Agostino: qui s'intende come abbia luogo senza alcuna ripugnanza la previsione e la predestinazione divina.

LEZIONE XLIII.

" In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini ".

Dopo avere parlato della creazione in generale e aver detto che tutte le cose furono fatte pel Verbo e niente fuori del Verbo, l'Evangelista discende a parlare in ispecie degli uomini, per salute dei quali egli scrive l'Evangelio, e a dimostrare che cosa il Verbo ebbe fatto per essi, o piuttosto che cosa è il Verbo per essi.

(1) Super Gen. ad litt. I, 1.
(2) In h. l.
(3) Rom. IV, 17.

Dichiara adunque colle indicate parole qual sia l'intima costituzione della creatura intelligente umana fatta pel Verbo.

E comincia a farci considerare che « nel Verbo vi è vita », che non si tratta d'un verbo morto, ma di un Dio vivo, anzi di un Dio-vita, e che egli è « luce », non trattandosi d'una vita puramente sensibile, ma d'una vita intellettiva: e finalmente dice, che la vita che è nel Verbo è luce agli uomini, dimostrando così come gli uomini sono costituiti esseri intelligenti pel Verbo.

Le due parole *vita* e *luce* si riferiscono appunto a que' due aspetti sotto i quali noi abbiamo detto doversi considerare il Verbo divino. Perocchè la vita si riferisce al Verbo in quanto è *sussistenza*, e la luce si riferisce al Verbo in quanto è *oggetto*, termine dell'intelletto vivente. Ma, nello stesso tempo che S. Giovanni accenna questi due aspetti del Verbo divino, mostra altresì la loro indivisibilità, perocchè dice che la stessa vita del Verbo è la luce degli uomini, nè potrebbe esser luce agli uomini se non fosse per sè luce; solo essendo luce per sè ed a sè, egli poteva esser luce agli altri, e non solo agli uomini, ma ben anco a tutte le intelligenze create; benchè l'Evangelista non faccia menzione che degli uomini, come di quelli a cui il suo Vangelo era ordinato.

E qui deve osservarsi che nella generazione del Verbo la vita e la luce tengono un altro ordine da quello che hanno nella creazione e formazione dell'uomo. Perocchè la generazione si fa per un pronunciamento intellettivo del Padre, col quale il Padre pronuncia la propria sussistenza, e così questa diviene oggetto ossia luce. Ma questo pronunciamento essendo pienissimo e completissimo, ha virtù di fare che l'oggetto pronunciato sussista come soggetto ossia persona, e l'oggetto vivente e sussistente è appunto il Verbo: di che il detto pronunciamento si chiama generazione, perchè fa sussistere una persona che ha la stessa sussistenza della pronunciante e generante. Laonde nell'eterna generazione vi ha quest'ordine logico, secondo il nostro modo di vedere, che prima e immediatamente sia l'oggetto ossia la luce, poi quell'oggetto ossia luce sussista come vita, cioè come persona per sè vivente. All'incontro nella creazione e formazione dell'uomo, questo riceve

prima (sempre parlandosi d'ordine logico e non cronologico) la vita, e poi l'oggetto ossia la luce che lo renda intelligente, *quia lux non nisi viventi attribui potest*, come dice l'Angelico (1).

LEZIONE XLIV.

" In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. "

L'oggetto adunque vivente è la persona del Verbo. Dove è da considerare che la parola *vita* esprime quell'atto in un modo oggettivo, laddove se l'Evangelista avesse detto semplicemente il Verbo vivente, avrebbe espresso il vivere in un modo solamente soggettivo. Il Verbo dunque ha *vita*, prendendo questa parola come oggetto, come essenza, come essenza vivente; di maniera che il soggetto vivente è l'oggetto vita, o l'essenza vita in lui dimorante; o anche, viceversa, la vita come essenza, come oggetto, è soggetto vivente. Se l'oggetto fosse rimasto solo oggetto, egli non sarebbe stato più che un'idea; ma ricevendo la vita, la stessa vita essenziale a Dio, divenne persona, la persona del Verbo. Quindi egli stesso dichiarò il modo della propria generazione eterna quando disse: « Siccome il Padre ha vita in se stesso, così diede anche al Figliuolo avere vita in se stesso » (2). E dice « in se stesso » pronome personale, quasi venga a dire nella propria persona, indicando così che la persona non è divisa dalla vita, ma questa vita è nella persona stessa.

Ma perchè l'Evangelista dice, che « nel Verbo era vita », e non dice piuttosto, che il Verbo stesso era vita? Conviene ben considerare, che la parola *vita* esprime un modo di essere astrattamente, secondo il nostro parlare umano, da cui viene il significato di quella parola, di maniera che la parola vita non indica per sè alcun soggetto, alcuna persona. Ritenendo adunque la proprietà del parlare, non si poteva dire che la vita fosse la persona, ma si doveva dire che la persona avesse la vita in se stessa, o che la vita fosse nella persona. In fatti la vita esprime una proprietà

(1) *In Joann.* cap. I, lect. III.

(2) Joann., V, 26.

comune di tutti i soggetti, i quali tutti appunto perchè *soggetti* hanno vita; ma per sè la parola *vita* non esprime più un soggetto che l'altro, anzi nessun soggetto, come dicevamo, ma una proprietà o condizione del soggetto. Non già che nel Verbo vi abbia distinzione reale fra la sua vita e la sua persona, ma noi siamo obbligati a porre una distinzione di concetto fra queste due cose, atteso l'imperfezione del nostro parlare astratto, nel quale la mente divide delle cose che sono in natura unite.

Nè vale il dire che Cristo disse anco: « io sono la via, la verità e la vita » (1); perocchè in questo luogo non dice di essere la vita in se stesso, ma relativamente agli uomini, pei quali è anche la *via* di pervenire al loro beato fine, contenendo in sè tutta la legge morale, che è appunto la via che conduce alla beatitudine. Il che si vede dal contesto, perocchè risponde a Tommaso, che gli avea dimandato: « Signore, non sappiamo dove tu vai; e come possiamo sapere la via? », e dopo aver detto: « Io sono la via, e la verità e la vita », soggiunge: « Niuno viene al Padre se non per me » (2). E nel testo greco in queste parole vi ha l'articolo premesso alla parola vita ἡ ζωή, laddove nelle parole di S. Giovanni: « in esso era vita » manca l'articolo ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν; il che indica che nel primo luogo si parla d'una vita determinata, cioè di quella degli uomini, laddove in questo si dice semplicemente che il Verbo non è per avventura cosa morta, ma avente la vita.

---

(1) Joann., XIV, 6.

(2) « Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso » (Joann., V, 26). A torto, pare a me, il Maldonato pretende che sia indifferente trovarsi o non trovarsi l'articolo posto innanzi alla parola *vita*, come fu detto essere indifferente il non trovarsi davanti alla parola *Dio* nel passo di sopra commentato di S. Giovanni (I, 3), « E Dio era il Verbo » (Ved. sopra pag. 82). In questo luogo anche noi dicemmo (ivi) essere indifferente l'articolo rispetto al provarsi la divinità del Verbo, e aver torto gli Ariani che sottilizzavano sull'omissione di tale articolo, inducendone ad arbitrio e contro il contesto che il Verbo non fosse vero Dio come il Padre. Perocchè vi si dice che il Verbo era Dio nel principio, cioè da tutta l'eternità, e che era nel principio, cioè eternamente, presso il Padre, per la sua natura di Verbo. Oltredichè vi ha differenza fra la parola *Dio* e la parola *vita*: perocchè *Dio*, come avvertimmo con S. Tommaso, esprime la divinità, non in modo astratto, ma in un supposito, in un subbietto sussistente; laddove la parola *vita* esprime un'astrazione della mente nostra, una proprietà considerata in sè, e non anche in un subbietto. Onde la *vita* ha delle gradazioni e modi diversi ne' diversi subbietti; ma *Dio* esprime sempre l'essere assoluto ed infinito, unico per propria natura.

E non dicendosi che « nel Verbo era la vita » ma che « nel Verbo era vita », non v'ha pericolo che s'intenda forse ch'egli solo il Verbo possieda la vita, e non il Padre o lo Spirito Santo. Perocchè, dicendosi che nel Verbo era vita, niente impedisce che sia vita anche nell'altre due persone, onde l'omissione dell'articolo sembra meglio indicare la comunione della vita, che hanno le tre persone augustissime. E così ogni qual volta le Scritture parlano della vita che il Verbo ha in se stesso, e non rispetto a noi, omettono l'articolo, come nel testo citato di sopra: *ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτω ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* (1); e quando parlano della vita rispetto a noi, lo pongono, come: « Io sono la risurrezione e la vita » (2). Dicendo dunque l'Evangelista che nel Verbo era vita, viene a dire che il Verbo di Dio non è, come il verbo dell'uomo, sterile e non sussistente in se stesso, un atto, un accidente dell'uomo stesso; ma che il Verbo stesso aveva in sè vita, ossia viva sussistenza. Di che poi avveniva ch'egli, avendo in sè vita, potesse comunicare della sua vita anche a noi.

Ogni qual volta si chiama Dio quello che non è Dio per significare l'autorità divina partecipata, è uopo che il contesto spieghi questa significazione traslata della parola *Dio*, come fa la Scrittura quando dice: *Constitui te Deum Pharaonis* (Exod. VII, 1), ovvero: *Ego dixi: vos Dii estis* (Ps. LXXXI, 6), dove il *constitui* e il *dixi* spiegano abbastanza che non erano Dii nel principio, cioè dall'eternità, e il sapere che si parla di uomini mortali, esclude ogni dubbio che la loro natura fosse divina. All'incontro nel passo di S. Giovanni parlasi d'un Verbo che è Dio per natura ab eterno. Che se la mancanza dell'articolo al luogo: « E il Verbo era Dio », nulla nuoce alla prova della sua divinità, non è per questo che non vi abbia una diversa forma grammaticale e una diversa maniera di significare in quelle parole da quella che avrebbero se a *Dio* fosse premesso l'articolo. E forse senza l'articolo è detto per significare la divinità comunicata per via di generazione dal Padre al Figlio, quasi venendo a dire: « E il Verbo pronunciato dal Padre era Dio generato dal Padre », distinguendosi anche qui i due aspetti in cui noi possiamo considerare il Verbo. cioè come Verbo, ossia come oggetto, e come Figliuolo, ossia sussistenza divina e persona. Che se ci avesse posto l'articolo avrebbe potuto sembrare che fosse la stessa persona del Padre (V. sopra *loc. cit.*).

(1) Joann. V, 26. (2) *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή* (Jo. XI, 25).

Lezione XLV.

“ In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. „

Ma prima di passare a vedere come il Verbo sia vita a noi, conviene che meditiamo più addentro, come in lui sia vita.

Che cosa è la vita? — La vita è il sentimento: dove non vi ha sentimento di sorte alcuna non vi ha vita. Pure, quando il sentimento è prodotto, anche l'incessante produzione del sentimento si chiama vita, e allora si distingue la vita dal sentimento; ma anco presa la vita in questa significazione, il significato d'una tale parola ha una relazione essenziale col sentimento, sicchè può dirsi che il sentimento sia la vita in atto, e la sua produzione la vita in potenza. Laonde abusivamente si dice che le piante vivono, qualora non si voglia attribuir loro qualche sentimento. Ma gli uomini, non solendo attribuire alle piante sentimento, attribuiscono loro nondimeno la vita per un'analogia con ciò che osservano avvenire negli animali, ne' quali la vegetazione è riproduttiva del sentimento, e però dicesi vita.

Ora nelle piante vi ha pure vegetazione, e per questo si suol dire che vivano, benchè quella vegetazione, nella opinione comune, non produca nelle piante alcun sentimento. Ma fra ciò che sente e ciò che non sente vi ha differenza specifica, e però la parola *vita* applicata alle piante ha un significato specificamente diverso dalla parola *vita* applicata agli animali; quella della pura vegetazione, che non va a finire in alcun sentimento; è vita in senso analogico e traslato, non è vita in senso proprio, non è vera vita.

La vita dunque in senso proprio e completo è il sentimento.

Ora è da osservare che la vita, cioè il sentimento, viene all'uomo dal di fuori, e non la ha in se stesso. E di vero la vita animale è suscitata dal termine corporeo: l'anima non è che il principio senziente; se non avesse il termine sentito, ella nè sentirebbe, nè sarebbe principio d'alcun sentimento, nè per conseguente sarebbe. Dunque l'uomo non ha la vita in se stesso.

Anche nell'ordine intellettuale vi ha un sentimento, e però una vita. Ma se si considera l'uomo come essere intellettivo, e come egli è costruito tale, primieramente si scuopre ch'egli non potrebbe ricevere l'intelligenza se non avesse prima la vita animale, *quia lux nonnisi viventi attribui potest;* in secondo luogo anche l'intelligenza egli la riceve dal di fuori, cioè dall'essere ideale, che gli sta presente come oggetto che lo informa, e così lo rende intelligente. Onde l'uomo, la persona umana, non ha neppur la vita intellettiva in se stessa, ma le viene comunicata da qualche cosa che non è lei, e che a lei manifestandosi si costituisce sua forma.

Non è così del Verbo divino, dice S. Giovanni, perocchè « in esso medesimo è vita ». Poichè « siccome il Padre ha in se stesso vita, così egli diede anche al Figliuolo avere vita in se stesso ». Nella persona del Verbo dunque è vita, è sentimento: non si può distinguere in tal persona il principio dal termine della vita: questo termine non vien dato al principio vivente dal di fuori, non è cosa di natura diversa e straniera al principio vivente; ma la vita, il sentimento è nello stesso principio vivente.

Consegue da questo che alla persona del Verbo la vita è essenziale, come a quella del Padre e dello Spirito Santo. Di che si scorge che una tal persona è immortale ed eterna, perchè niente può sottrarle la vita e così distruggerla. All'uomo può esser sottratto il termine del sentimento animale, e così può perdere la vita; all'anima separata può esser sottratto l'essere ideale, suo oggetto informante, da quella stessa potenza che glielo dà, e così verrebbe annichilata, perchè non esisterebbe più un principio intelligente. Ma se l'anima non avesse bisogno della materia e dell'idea dell'essere per vivere della sua doppia vita sensibile e intelligibile, essa non potrebbe nè morire, nè essere annichilata, perchè sarebbe assoluta signora della sua propria vita. Ora S. Giovanni ci dice, che questo appunto accade del Verbo, dicendoci che in esso stesso è vita, e che perciò non ha una vita mutuale, o dipendente da qualche cosa di straniero a se stesso.

Lezione XLVI.

" In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. "

La vita dunque è nella stessa persona del Verbo, non le viene data da un termine d'altra natura di essa, e però ad essa straniera come nell'uomo, in cui per conseguente la persona è distinta realmente dalla natura.

Da ciò consegue che la vita del Verbo dee essere una vita illimitata altresì, infinita, pienissima. Perocchè in tutti quei soggetti ai quali viene costituita da termini di natura distinta da essi, e sono tutti affatto i soggetti creati, onde accade che la vita sia limitata? La limitazione della loro vita viene dalla limitazione del loro termine vitale, il quale non dipende da essi, ma essi lo ricevono quale loro vien dato. Ma nella persona divina questo termine non è fuori di lei, non è d'una natura da lei distinta o separata, non vi ha una potenza straniera che glielo dia, e in dandoglielo possa limitarlo: non vi ha dunque alcuna cagione di limitazione, come nelle persone, o più generalmente ne' soggetti creati. Nel Verbo dunque vi ha vita senza possibilità di limitazione, vita pura, quindi vita infinita senza gradazione, tutto ciò che può esprimere la parola *vita*, l'essenza della vita realizzata ed ultimata. Lo stesso si raccoglie quando si considera quello che di sopra ha detto l'Evangelista che « il Verbo era Dio » : se dunque egli è Dio, deve avere una vita infinita: se è Dio, e la vita è nel Verbo, conviene che la vita del Verbo sia in Dio, e perocchè in Dio non v'ha nulla di finito, conviene che la vita non sia finita; perciocchè in Dio non v'ha nulla che non sia Dio, conviene che la vita stessa del Verbo sia Dio, sia la divina natura e sussistenza. Questa natura dunque, questa sussistenza divina è vita, è sentimento: infinito sentimento, che accoglie tuttociò a cui può estendersi il significato di questa parola.

E che la vita, che è nel Verbo, sia la stessa sussistenza divina che il Padre comunica al Figliuolo in generandolo, scorgesi in quelle parole: « Siccome il Padre ha vita in se stesso, così diede anche al Figliuolo avere vita in se stesso ». Parlasi dunque d'una

vita comune al Padre ed al Figliuolo, o piuttosto parlasi di vita puramente. Ora *vita* esprime un'unica essenza: l'essenza è unica e non più, benchè molti possano essere i soggetti che variamente partecipano della realizzazione d'un'essenza. Se dunque la vita, come essenza (qual viene espressa nell'idea della vita), è semplice ed una, e se in Dio l'essenza stessa è realizzata: dunque convien dire che la vita che è nel Figliuolo non possa essere altra se non quella stessa numericamente che è nel Padre, la quale è la stessa sussistenza o natura divina.

Lezione XLVII.

Ma, come dicevamo innanzi, le specie della vita che si ravvisano nelle creature sono diverse, e ciascuna ha i suoi gradi. Se dunque consideriamo la vita nell'uomo, preso semplicemente nell'ordine naturale, noi troviamo in lui tre specie di vita. Perocchè troviamo primieramente la *vita animale*, che consiste nel sentimento animale, che dà vita al principio senziente. Questa vita è unicamente soggettiva, perocchè non ha alcun *oggetto* nel quale si compiaccia, giacchè l'oggetto è il termine del solo intendimento. In secondo luogo vi ha la *vita intellettiva* o razionale, che consiste nel sentimento intellettivo che nasce al contemplare la verità e la bellezza, o si rinviene nella ricerca e nel possesso della scienza. Questa è *vita oggettiva,* perchè si compiace dell'oggetto conosciuto; e questa vita nella presente condizione s'innesta sulla prima, giacchè nell'uomo logicamente precede l'animalità, che lo costituisce soggetto, all'intellettualità che lo costituisce persona. Finalmente vi ha la *vita morale*, la quale consiste nel sentimento morale, cioè nella copia di que' diletti che produce all'uomo la virtù da lui praticata.

Ora non potendo noi ragionare di Dio se non secondo l'analogia di ciò che osserviamo in noi, opere sue, dove ha certamente impressi i vestigi di se stesso, dobbiamo anche in Dio riconoscere qualche cosa di analogo alla triplice vita che noi sperimentiamo nella nostra natura. E però anche in Dio dobbiamo riconoscere qualche cosa d'analogo al puro sentimento soggettivo, anteriore

logicamente all'oggetto, benchè senz'alcun termine materiale; questo lo chiameremo *sentimento semplice* perchè non ha oggetto nè termine: qualche cosa d'analogo al sentimento oggettivo che nasce alla contemplazione o veduta dell'oggetto: qualche cosa di analogo al sentimento morale che sorge dalla perfetta consensione del soggetto, come volontà, all'oggetto totale, cioè all'essere completo conosciuto.

Ora è da vedersi ciò che in questa triplice vita divina è proprio della divina natura, e però identico a ciascuna delle tre divine persone; come tuttavia per appropriazione si attribuisca piuttosto una che l'altra di queste vite a ciascuna delle divine persone; e finalmente se v'ha qualche cosa di proprio alle singole persone.

Il *principio senziente* ed il *sentimento* esprimono concetti diversi. Ora egli è fuori di dubbio che appartiene all'essenza divina il triplice sentimento e la triplice vita, di cui abbiam favellato. Per appropriazione poi il *sentimento semplice*, ossia la *vita reale*, si può attribuire al Padre; il *sentimento intellettivo*, ossia la *vita intellettiva*, al Figliuolo; e il *sentimento morale*, ossia la *vita morale*, allo Spirito Santo: e ciò perchè ciascuna persona concorre in una sua propria maniera a porre in atto tali maniere di vita e di sentimento. Perocchè conviene ben considerare che l'essenza divina non è realmente distinta da ciascuna persona, di maniera che ella non sarebbe se non fossero le persone; e non è che nelle persone, e in tutte tre simultaneamente e identica, di guisa che sarebbe assurdo il concepirla in uno o in due, e non nell'altra o nell'altre. Onde, quantunque si dica che le persone concorrono a costituire sotto un qualche rispetto l'essenza vivente, non si vuol con ciò dire che l'essenza dipenda dalle persone, nè le persone dall'essenza, non potendo cadere in Dio dipendenza alcuna; ma solo una priorità e una posteriorità logica, secondo il nostro modo limitato di pensare.

Dobbiamo dunque vedere come ciascuna persona divina concorra per sua parte a costituire una delle tre vite da noi distinte nell'Essere divino, e questo concorso è appunto ciò che è *proprio* e non *appropriato* alle singole persone.

Il sentimento semplice primieramente, ossia la vita reale, si

concepisce da noi anteriormente ad ogni oggetto e ad ogni atto intellettivo, e perciò si concepisce anteriormente in ordine logico alla generazione del Verbo, si concepisce come proprio dell'essenza, astrazione fatta dalle persone. Ma questa essenza reale e vivente di semplice sentimento è comunicata ad un'altra persona, cioè al Verbo: e quindi le due persone del Padre e del Figliuolo. Il Padre è l'essenza vivente, *in quanto* pronunciando se stessa rendesi oggetto, ed oggetto sussistente e personale; e il Figliuolo è l'oggetto stesso, la stessa sussistenza, divenuta oggetto e persona ad un tratto.

Supponendo ora quest'oggetto-persona, forz'è che nella stessa essenza divina, e quindi tanto nel Padre quanto nel Figliuolo, esista il sentimento intellettuale cioè un'infinita compiacenza della verità essenziale, e della bellezza essenziale, e della sapienza: perocchè l'oggetto-essere è verità essenziale, e l'ordine intrinseco di questo oggetto-essere è la bellezza essenziale, e la notizia di quest'oggetto è la sapienza essenziale. Dunque, dato quest'oggetto, cioè generato qual persona dal Padre, conviene che tutte e due le persone godano di quest'oggetto e si compiacciano in Lui, il che costituisce l'infinito sentimento intellettuale; e che questo sentimento identico, in quanto appartiene al Padre abbia il suo oggetto nel Figliuolo, e in quanto appartiene alla persona del Figliuolo abbia il suo oggetto in se stesso; di maniera che questo sentimento è *appropriato* al Figliuolo, perchè è *proprio* del Figliuolo il somministrarne l'*oggetto* od il termine il quale è egli medesimo.

Il sentimento intellettivo è una contemplazione gaudiosa della verità, della bellezza, della sapienza, e suppone un *oggetto;* onde si dice sentimento oggettivo. Nell'uomo vi ha una contemplazione puramente *teoretica,* perchè la verità, la bellezza, la sapienza si manifestano a lui come oggetti puri, cioè idealmente. Ma l'oggetto del sentimento intellettuale divino non è puro oggetto, è nello stesso tempo personal sussistenza. Quindi in Dio non si può dare un sentimento puramente teoretico, ma dee essere anche pratico, cioè di volontaria adesione, e compiacente affetto nella persona che è in pari tempo essenzialmente oggetto. Questa sussistenza, come è per sè intelligibile ond'è anco oggetto inteso e persona,

così è per sè amabile nella sua intelligibilità, onde è anco per sè amata. Il Padre che pronuncia il Verbo, cioè la sussistenza, e così la genera oggetto-persona, la ama altresì come essenzialmente amabile e così è essenzialmente amata; e questa sussistenza, in quanto è essenzialmente amata, è spirata persona, la qual si dice lo Spirito Santo. Onde l'oggetto-persona, in quant'è amata, colla spirazione del Padre è un'altra persona che sente se stessa nella forma di amata. Così il Padre spira lo Spirito Santo pel Verbo, perocchè nel Verbo ama la sussistenza, dove termina l'atto conoscitivo e generativo; perocchè la sussistenza divina non potrebbe essere amata se il Padre non l'amasse, nè il Padre potrebbe amarla se non la conoscesse e pronunciasse come oggetto-persona Verbo. Ma lo Spirito Santo procede non solo dal Padre pel Verbo, ma anco dal Padre e dal Verbo con una sola spirazione; perocchè è la sussistenza divina comune al Padre ed al Verbo, ed essente nell'uno e nell'altro, che amando se stessa, si rende amata persona. L'amare dunque la sussistenza divina è comune a tutte e tre le divine persone che identica la posseggono, e questa è la santità propria dell'essenza divina e il sentimento morale comune a ciascuna persona. Ma alla persona dello Spirito Santo logicamente precede quell'amare del Padre e del Verbo la sussistenza divina conosciuta; pel quale amore, la sussistenza amata è costituita persona che come tale ama dello stesso amore, perchè gli è comunicata la sussistenza divina intelligente ed amante. E quest'amore efficace pienamente è la spirazione unica comune al Padre ed al Figliuolo, il cui termine è la sussistenza amata come tale, sussistente qual persona. Onde l'*amore* si *appropria* allo Spirito Santo, perchè è il termine sussistente soggettivamente di un tale amore, cioè la sussistenza divina per sè nota e per sè amata in conseguenza dell'amore della sussistenza stessa essente identica nel Padre e nel Figliuolo e costituente queste due persone: l'essere dunque sussistenza divina amata è *proprio* della terza persona, cioè dello Spirito Santo, il quale perciò è anche il termine del sentimento ossia della *vita morale* di Dio, benchè questo sentimento e questa vita appartenga all'essenza divina, e perciò sia identicamente comune a tutte e tre le divine persone.

Lezione XLVIII.

« In esso era vita e la vita era la luce degli uomini. »

Napoli, S. Efrem, Pasqua R. D. N. J. C., 8 aprile 1849

Dopo aver noi veduto, per quanto ci è dato, quale sia la vita che è nel Verbo, domandiamoci perchè S. Giovanni sia passato a dire che nel Verbo era vita: come ciò si rannodi alla serie della sua narrazione.

Questa sentenza si rannoda colle precedenti e colle susseguenti. Colle precedenti, perocchè avendo in esse annunziato il Verbo, cioè la parola di Dio, volle far conoscere l'Evangelista che questa *parola* non è, come le parole dell'uomo, senza vita propria, ma che è una parola vivente e sussistente, come abbiamo già notato. Si rannoda colle susseguenti, colle quali espone la creazione, l'istituzione e la salute eterna dell'uomo operate dal Verbo: onde stabilisce il fondamento che « nel Verbo era vita », perocchè dalla vita essente nel Verbo quelle tre opere si derivano e si compiscono. Nella causa doveva esser prima quello di cui poi partecipa l'effetto, e questo rimane spiegato quando è posta una causa ad esso corrispondente, avente in sè quanto si richiede a produrlo. L'effetto, cioè l'uomo, come essere vivente, razionale, abbellito di grazia, e in fine beatificato, ha la sua spiegazione compiuta nella vita che è nel Verbo, dalla partecipazione della quale, secondo diversi gradi, procedono all'uomo tutte quelle prerogative e tutti que' beni.

Ma convien distinguere accuratamente questi gradi di partecipazione della vita del Verbo.

Il Crisostomo, Cirillo Alessandrino, Teofilatto ed Eutimio (1) stimano che S. Giovanni dica che nel Verbo è vita, per dimostrare che il Verbo conserva e governa le cose, non pure le crea, intendendo per *vita* quel vigore che il Verbo imprime in tutte le cose, e col quale le conserva e governa. Il dire che nel Verbo

(1) In h. l.

era *vita* esprime, secondo il Crisostomo, che il Verbo non solo potè creare, ma ben anco in lui rimane sempre una vita, quindi una causalità indeficiente, un flusso perpetuo delle cose senza alcun dispendio o diminuzione in lui stesso, nel quale la vita non cessa mai. E poichè la vita che è nel Verbo è pienissima, non solo reale, ma intellettuale e morale altresì; perciò l'Evangelista, secondo il Crisostomo, dicendo che nel Verbo è vita, viene a dire che egli non fa e produce le cose per una cieca necessità di natura, ma per volontà ed intelletto, onde anche sapientemente e santamente le governa.

È però da osservare che quanto a quel *vigore* onde si conserva in essere la materia non si può chiamar vita, o partecipazione di vita, perocchè la materia, come tale, è priva di vita, perchè è priva d'ogni sentimento. L'esistenza della materia, come suggerisce la filosofia, non è *soggettiva*, perocchè ella non è principio nè senziente nè intelligente: non è oggettiva, perocchè essa non è oggetto per sè sola e s'intende soltanto nell'oggetto o idea che vi aggiunge la mente. È puramente un'esistenza *terminativa*, cioè la sua essenza è di essere termine d'un soggetto sensitivo. Nella materia non si scorge che la mera *sussistenza* senza relazione a se stessa, ma ad altro, cioè al soggetto sensitivo di cui ella è termine. Laonde S. Tommaso dice: « Si conserva nelle parole pre-« messe un ordine conveniente. Perocchè nell'ordine naturale « delle cose, prima si trova l'essere (la mera sussistenza), e questo « da prima insinuò l'Evangelista dicendo: « Nel principio era il « Verbo », poi si trova il vivere, e questo è ciò che segue: « In « esso era vita », in terzo luogo si trova l'intendere, e di con-« seguente aggiunse questo: « E la vita era la luce degli uo-« mini » (1). Così l'Evangelista addita che nel Verbo, fonte delle creature, si trovano causalmente ed eminentemente tutti i gradi di essere che si ravvisano nelle creature effetto di quella causa.

(1) In h. l.

LEZIONE XLIX.

« In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. »

I Manichei leggendo questo luogo con un'altra interpunzione da noi rifiutata, cioè: *quod factum est in ipso* (Verbo), *vita erat*, ne abusarono per sostenere i loro errori.

Questi sono due:

Il primo teologico, quello de' due principii, perchè dicevano che non tutte le cose erano fatte pel Verbo, ma quelle che erano fatte pel Verbo (riputando essi un sinonimo perfetto il dire fatte pel Verbo o nel Verbo) erano viventi, spiegando il soprallegato testo così: « era vita, cioè era vivente ciò che era stato fatto nel Verbo », dicendo poi che il *niente* era l'altra cosa, l'altro principio fatto, ma non dal Verbo, dicendo S. Giovanni che « il niente era stato fatto senza il Verbo » *et sine ipso factum est nihil* (1).

Il secondo filosofico, perocchè questi eretici dicevano che anche le pietre e i minerali tutti erano vita e però vivevano.

A' quali due errori se n'aggiunge un terzo, che i Manichei, confondendo la vita sensibile colla vita intellettiva, attribuivano quest'ultima a tutti i viventi.

Ora, che il luogo di S. Giovanni, nè pure letto come facevano tali eretici, suffragasse punto nè poco alla loro empia dottrina, apparisce da questo che, giusta il testo interpuntato a lor modo, le cose fatte nel Verbo non sarebbero solamente *viventi*, ma sarebbero *vita*, cioè assai più di quel che essi pretendono. Le cose partecipi della vita hanno una vita limitata, secondochè più o meno ne partecipano; ma la *vita* in se stessa non esprime alcun limite, di che consegue che l'esser vita a Dio solo appartiene, il quale non ha alcun limite nel suo vivere, e non partecipa già della vita, ma è vita egli stesso essenzialmente senza specie, gradi e confini: è la vita sussistente. Se dunque ciò che è creato fosse vita, sarebbe Dio; nè si scorgerebbero i diversi gradi della vita,

(1) S. Ambr., *De fide*, l. III, c. 3 — S. Agost., *De Gen. ad litt.*, l. V, c. 14.

come si scorgono ne' vari esseri di cui il mondo si compone. Ciò che è creato oltracciò non potrebbe soggiacere alla morte, perchè, essendo la vita, questa non può mai cessare di esser vita e passare ad uno stato di morte, perchè morte e vita si escludono a vicenda. Solamente quello che vien fatto partecipe della vita, ma che non è vita egli stesso, può venirne anco spogliato e morire. È dunque impossibile che l'Evangelista abbia detto che ciò che è fatto pel Verbo fosse vita, e però niun vantaggio possono cavare i Manichei a favore de' loro errori da questo luogo di S. Giovanni, alla lor foggia interpuntato.

Rifacendoci or noi a considerare il *vigore* che S. Giovanni Crisostomo attribuisce a tutte le cose, pel quale egli in certa maniera le considera come viventi, non però al modo de' Manichei, dobbiamo osservare che la materia, avendo natura e condizione di termine, e come tale essendo cosa inerte, conviene spiegare quell'attività che nondimeno in essa si manifesta. Primieramente ciò che esiste come termine suppone un principio, al quale sia termine e nel quale esista. Il qual principio non può esser altro che sensitivo, perocchè ciò che non sente, non può aver natura di principio, ma sol di termine. Non par dunque alieno dalla dottrina filosofica e teologica il supporre che Iddio ad ogni atomo di materia abbia congiunto un principio sensitivo, di diversa e contraria natura dalla stessa materia, pe' quali principii la materia sussista come termine, e dai quali riceva l'azione ed il movimento che in essa si scorge. Il che è mirabilmente accomodato a spiegare i fatti della natura. Non proverrebbe da questo che gli atomi nella materia fossero animali, giacchè l'animale suppone composizione ed organismo; ma solo che fossero animati. Nè sarebbero perciò intelligenti, perocchè i principii loro non più potrebbero essere che principii sensitivi, il cui sentire limitatissimo non avrebbe altro termine che quello dell'atomo stesso, non quale apparisce al di fuori a' nostri organi sensorii, ma qual sarebbe rispetto ai suoi principii medesimi.

Nella qual sentenza, a cui suffragano i progressi delle scienze naturali e delle filosofiche, e che ottimamente si accomoda alla spiegazione dei fenomeni, la sentenza del Crisostomo, che vede

nella vita che è nel Verbo quel *vigore* onde si conservan le cose, verrebbe nobilitata e resa più grave. Perocchè quel Verbo creatore, che in se stesso ha vita, creando le cose avrebbe come ritratto da sè il vigor vitale, e l'effetto meglio risponderebbe alla natura della sua cagione.

Lezione L.

« In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. »

La vita sensitiva è il sentimento semplice e cieco, perchè non illuminato dalla vista di alcun oggetto. Quindi, ove noi dall'effetto saliamo ad una causa corrispondente, non è necessario che nella causa creatrice di lei ravvisiamo la forma oggettiva. Considerando noi dunque, secondo il nostro modo d'intendere, l'essenza divina con un concetto anteriore logicamente a quello delle persone, la vita sensitiva si attribuisce da noi, come a causa, alla divina essenza, senza considerazione delle persone, e per approssimazione al Padre, nel quale l'essenza divina sussiste come nel principio fontale della Triade Augustissima.

Ma se noi veniamo alla vita umana, cioè alla vita razionale, questa suppone una causa che sia oggetto, e però non si può concepire se non aggiungendovi la considerazione del Verbo che è per sè oggetto.

E questo viene a dire l'Evangelista colle parole che seguono alle dichiarate sin qui: « E la vita era la luce degli uomini », cioè l'oggetto che informa ed illumina il loro spirito e così li rende intelligenti.

Se il Sacro Scrittore non avesse avuto per iscopo d'insegnare la creazione ed istituzione degli uomini, egli non avrebbe detto che « nel Verbo era vita », poichè avrebbe in tal caso potuto dire egualmente che « era vita nel Padre e nello Spirito Santo », nei quali sussiste l'identica vita che nel Verbo. Ma perchè dunque preferì di dire che « nel Verbo era vita » ? Perchè il suo intendimento era di favellare della vita in significato oggettivo, la quale, essendo per sè oggetto, fosse luce alle umane intelligenze,

e così dichiarare come vengono costituite le menti umane. Ora la forma oggettiva della vita è propria del Verbo, perchè il Verbo è appunto l'essere come oggetto; benchè la sapienza e l'intelligenza soggettiva, che risulta dall'atto intellettivo che ha nell'oggetto il suo termine, sia comune ed identica in tutte egualmente le tre divine persone, come propria dell'essenza, considerata questa posteriormente alla processione delle persone. Laonde, se si considera lo spirito intelligente come effetto, e da questo si vuol salire a formarsi il concetto della causa, conviene pervenire non più alla semplice essenza di un Dio creatore, ma all'essenza considerata posteriormente (in ordine logico) al Verbo generato; che, essendo per sè oggetto, può solo divenir luce degli spiriti creati, e questi pure possono partecipare dell'essere in forma oggettiva, divenendo così intelligenti.

Laonde il termine dell'umana intelligenza, che è l'essere ideale per sè oggetto, è un'*appartenenza* del Verbo divino, benchè non si possa dire lo stesso Verbo a cagione che l'essere a noi si manifesta come puro oggetto, e non come oggetto persona, quindi come oggetto ideale non sussistente e reale.

A questa dottrina, che, relativamente all'uomo e non in sè, distingue le appartenenze del Verbo dal Verbo stesso, fu fatta quest'obbiezione: L'oggetto informante lo spirito umano, che dicesi appartenenza del Verbo, o è creato o increato: se increato, dunque è il Verbo stesso; se creato, egli non può essere un'appartenenza del Verbo, perchè tutto ciò che appartiene al Verbo è increato, non è fatto ma è eterno.

Alla quale obbiezione risponde S. Tommaso d'Aquino colla seguente dottrina:

« Conviene avvertire che qualche cosa si dice del Figliuolo « di Dio secondo sè, come quando lo si dice Dio onnipotente e « simiglianti cose. Qualche cosa poi si dice di lui rispettiva- « mente a noi, come quando lo si dice Salvatore e Redentore. « Qualche cosa ancora si dice di lui nell'uno e nell'altro modo, « come quando lo si dice sapienza e giustificazione. Ora in tutte « quelle cose che si dicono del Figliuolo assolutamente e secondo « sè, non si dice che egli sia fatto: così non dicesi che il Fi-

« gliuolo sia fatto Dio o sia fatto onnipotente. Ma in quelle che
« si dicono di lui per comparazione a noi, ovvero nell'uno e
« nell'altro modo, si può aggiungervi l'esser fatto, come secondo
« quel luogo a' Corinti (1): « Colui che fu fatto da Dio a noi
« sapienza », ecc. Onde, sebbene sia stata sempre in esso la sa-
« pienza e la giustizia, tuttavia si può dire, ch'egli di nuovo è
« stato fatto a noi giustizia e sapienza. Secondo questo adunque
« Origene esponendo dice, che, quantunque in se stesso sia vita,
« tuttavia è stato fatto a noi vita, perchè egli ci vivificò giusta
« quello ai Romani: « Siccome tutti muojono in Adamo, così
« parimente in Cristo tutti saranno vivificati » (2). E però dice, che
« il Verbo che è fatto a noi vita, in se stesso era vita, acciocchè
« un tempo divenisse a noi vita, il perchè tosto soggiunge: « E
« la vita era la luce degli uomini » (3).

Ora posciachè le appartenenze del Verbo, siccome sarebbe la verità che naturalmente a noi risplende, l'essere ideale, sono rispetto a noi tali, quindi si può dire che sieno fatte, o create, o forse meglio concreate con noi, sebbene nel Verbo considerate e quindi rifuse nel Verbo stesso senza distinzione, non sieno fatte, nè create, nè concreate; ma eternamente sussistenti, perchè sono il Verbo stesso, ed hanno perduta la loro condizione di appartenenze del Verbo, dal Verbo distinte; non essendo tali che rispetto a noi.

Lezione LI.

« In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini ».

Ma noi dobbiamo vedere come la vita che era nel Verbo sia la luce degli uomini.

Primieramente si consideri come la vita nel Verbo abbia forma di oggetto, giacchè il Verbo stesso è l'essere assoluto nella forma di oggetto-persona. Dalla forma di oggetto che prende la vita (e l'essenza di Dio tutta è vita non essendovi nulla in esso di

(1) I Cor. I, 30. (2) I Cor. XV, 22. (3) In Joann. cap. I, lect. II.

morte, nulla che abbia il concetto di nuda sussistenza, o di puro termine, qual noi concepiamo essere la materia) comunicata dal Padre al Verbo, risulta la *vita intellettiva* comune e identica in tutt'e tre le divine persone. Di più l'essenza vitale di Dio, oggetto per sè noto, per sè inteso, è anche per sè amata, e quindi la vita per sè intesa, per sè amata, è sollevata dalla spirazione unica del Padre e del Figliuolo ad una esistenza personale, cioè è in pari tempo la persona del Santo Spirito, onde è la vita, il sentimento, il gaudio morale puro identico in tutte e tre le persone augustissime. Quindi la vita, che è nel Verbo una e semplicissima, tuttavia secondo il nostro modo di concepire è triplice: di *semplice sentimento*, che s'appropria al Padre che la comunica, con tutto il resto; la *vita intellettiva*, che s'appropria al Figliuolo non perchè ella non sia dell'essenza divina, ma perchè ha per condizione l'oggetto e la forma oggettiva dell'essere che è propria del Figliuolo o Verbo; la *vita morale* che è pure dell'essenza divina, ma per appropriazione attribuita allo Spirito Santo, perchè ella ha per condizione l'oggetto per sè amato, e la forma dell'amabilità dell'essere è propria dello Spirito Santo.

Ora, ciò presupposto, come avviene che la vita che è nel Verbo sia la luce degli uomini?

Ella non potrebbe esser luce se non fosse oggetto dello spirito umano, che informandolo lo rende intelligente.

Ma quest'oggetto non è mero oggetto perocchè è vita-oggetto, e di più è oggetto vitale e sussistente per sè amabile e per sè amato. Da questo procede:

1° Che nelle parole di S. Giovanni « e la vita era la luce degli uomini » non trattasi più di narrare la creazione d'un mero essere sensitivo, come poteva essere la statua che il Genesi racconta fatta da Dio di terra; la statua, dico, primachè Iddio v'ispirasse in faccia lo spiracolo della vita (giacchè, se si suppongono gli atomi materiali animati, come abbiam detto, quella statua poteva essere un essere sensibile, e, dividendosi l'uomo nelle Scritture sempre in due parti, e non in tre, chiamata l'*una carne* vivente perchè concupisce contro lo spirito, l'altra *spirito;* ella quella statua poteva essere la carne vivente); ma trattasi di spie-

gare come l'uomo venne costituito nell'ordine degli enti intellettuali e morali.

2° Che la creazione dell'essere meramente sensitivo non esige che la vita del Verbo si comunichi come luce, ma basta che venga comunicata una vita semplice dall'essenza di Dio creatrice, senza che la mente nostra in tal causa vegga la special forma dell'essere oggettivo, ossia dell'essere come Verbo. Onde S. Giovanni dice che « la vita era la luce degli uomini », e non degli animali, delle piante o de' minerali. *Pecora non illuminantur*, dice S. Agostino, *quia pecora non habent rationales mentes, quae possint videre sapientiam* (la sapienza oggettiva). *Ergo illa vita, per quam facta sunt omnia, ipsa vita lux est: et non quorumque animalium, sed lux hominum* (1).

3° Ma la luce che viene dal Verbo non è mero oggetto perchè è vita-luce, e la vita è sentimento e quindi realità, non è dunque una mera idea. Non è dunque la nuda idea dell'essere quella vita, di cui parla S. Giovanni, che è la luce degli uomini. Che anzi quella vita, che è luce nel Verbo, non è solamente vita, sentimento, non è solamente luce-oggetto, onde la vita intellettuale, ma di più è vita-luce per sè amata nello Spirito Santo, onde viene la vita morale. Dunque S. Giovanni parla in questo luogo d'una luce compiuta, che santifica l'uomo e gli dà la sua ultima soprannatural perfezione.

Lezione LII.

« In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini ».

Quindi Gesu' Cristo disse: « Io sono la luce del mondo: colui « che mi segue non cammina nelle tenebre, ma avrà il lume della « vita » (2). E, dicendo: « il lume della vita », non solo unisce alla vita il lume, ma ben anco fa derivar questo dalla vita, giacchè la vita posta in genitivo, secondo il favellare orientale, indica « causato dalla vita », e propriamente « figliuolo della vita »,

(1) In Joann., Tract. I, 18. (2) Joann. VIII, 12.

ovvero avente la natura di vita: onde tali parole di Cristo rispondono a capello a quelle di S. Giovanni, che « la vita era la luce degli uomini ».

Si chiama ancora da S. Giovanni Gesu' Cristo « il Verbo della vita » in queste parole: « Quello che fu dal cominciamento, quello « che noi udimmo, che noi vedemmo cogli occhi nostri, che « percepimmo e le nostre mani hanno contrettato del Verbo della « vita; (e la vita si è manifestata, e la vedemmo, e l'attestiamo « ed annunciamo a voi questa vita eterna che era appresso il « Padre e apparì a noi), quello che vedemmo ed udimmo, l'an« nunciamo a voi » (1). Dove è da notare che l'espressione, « Verbo della vita » (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς) viene ad unire il lume alla vita, perocchè la parola *verbo* indica oggetto pronunciato, e l'oggetto, se è per sè oggetto, è luce della mente, onde significa un verbo che ha in sè vita, che ha natura di vita.

È anche da osservarsi in queste parole colle quali S. Giovanni commenta ciò che si legge nel suo Evangelio che abbiamo alle mani, che vi si dice che la vita era appresso il Padre, il che risponde alle parole: *Et Verbum erat apud Deum;* e dimostra la serie che tiene la narrazione dell'Evangelista a principio del suo Vangelo, cioè volendo egli annunziare che il Verbo della vita si è manifestato agli uomini, incomincia dal dire che era ab eterno appresso il Padre occulto agli uomini e che a questi si è manifestato nel tempo, quello stesso che stava prima del tempo appresso Dio; ed anche allora era essenzialmente vita ed eterna vita, ma non ancora vita a noi.

Ma rimane fermo quello che dicevamo, che, rispettivamente alla nostra maniera d'intendere e di favellare, noi concepiamo che Iddio dev'essere in se stesso essenzialmente vita, anche prescindendo dalla considerazione e dalla cognizione del Verbo, onde si chiama continuamente nelle Scritture « Iddio vivo » (2), in contrapposizione degli Iddii morti e materiali degli idolatri; e S. Pietro

---

(1) I Ep. I, 1-3.

(2) Ps. 41, 2 — Ps. 83, 2 — II Macc., XV, 4 — Matth. XVI, 16; XXVI, 63 — Act. XIV, 14 — Rom. IX, 26 — II Cor. III, 3; VI, 16.

usa la frase: *per Verbum Dei vivi* (1), attribuendo la vita a Dio, cioè al Padre onde il Verbo procede e onde riceve la divina natura; e il Salmista dice: « *Deus vitae meae* » (2); e nel Deuteronomio dice Mosè al popolo che *Iddio è la sua vita* (3). Ma quando si tratta della vita-luce degli uomini, allora non si può più intendere senza considerare Iddio come oggetto sussistente e vitale, e quindi è già un'iniziata cognizione del Verbo. E quantunque nella comunicazione a noi di questa vita-luce concorrano tutte e tre le persone divine, onde S. Paolo dice: « colui che fu fatto da Dio a noi sapienza » (4), attribuendo al Padre la missione del Figliuolo, perchè dal Padre viene generato e quindi anco mandato; tuttavia il termine di questa illuminazione vitale degli uomini è il Verbo, il quale è pure il termine dell'Incarnazione, benchè il principio di questa appartenga a tutta la Triade augustissima, ma del Padre sia propria in quanto è generatore. Il Verbo poi, a noi comunicatosi, emette e diffonde in noi, purchè non trovi in noi stessi ostacolo di peccato che lo impedisca, i doni dello Spirito Santo e lo stesso Spirito Santo che dal Padre e dal Figliuolo procede: con che si compie la nostra vita soprannaturale.

Lezione LIII.

« In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. »

Le quali cose premesse, sembra apparir più chiaro come queste parole di S. Giovanni, generali come sono, e tali in cui si parla degli uomini senza distinzioni, siano vòlte a dichiarare in che consiste qualsivoglia luce intellettiva dell'umana creatura.

Qualunque raggio d'una tal luce, l'Evangelista c'insegna venire dal Verbo, perocchè questo è assolutamente detto esser la luce degli uomini. Non è egualmente detto in modo assoluto ed universale che il Verbo sia la vita degli uomini; perocchè non

(1) I Petr. I, 23.
(2) Ps. 41, 8 — Eccli. 23, 4.
(3) Deut. XXX, 20 — Eccli. XI, 14; XV, 18; XXXVII, 21.
(4) I Cor. I, 30

ogni vita è intellettiva, ma v'ha una vita animale, nella cui causa non è a noi necessario vedere l'oggetto-luce che si comunica, bastando che concepiamo una causa vivente qual'è l'essenza divina comune a tutte e tre le persone.

Nulladimeno la vita animale non è la vita propria della creatura umana, essendo essa comune alle bestie; ma la vita propria dell'uomo è la vita intellettuale, la quale non si può spiegare senza supporre che innanzi allo spirito umano stia l'essere nella forma di oggetto, e però senza ricorrere ad una causa che sia ella stessa oggetto, e che all'uomo, come tale, si manifesti. Quindi dice S. Giovanni che la vita era la luce degli uomini. « Or se si trattasse dell'essere meramente ideale, questo sarebbe luce, ma non sarebbe vita; perchè la semplice idea dell'essere non dà un sentimento reale, ma una pura intuizione. Qui non vi ha dunque quella « vita che è luce degli uomini ».

Di che si deduce che, essendo « la vita che è nel Verbo la luce degli uomini », conveniva che questa fosse data nella prima istituzione del genere umano. Laonde, quando il Genesi narra: « Il « Signore Iddio formò adunque l'uomo del limo della terra, ed « inspirò nella faccia di lui lo spiracolo della vita, e l'uomo fu « fatto in anima vivente (1) », conviene intendere per questo spiracolo della vita quella vita che è la luce e che è nel Verbo. E però è da dire, che il primo uomo fu costituito non già nel solo ordine naturale, al quale nulla più si esige che l'*essere* come oggetto *ideale* dato da intuire allo spirito; ma ben anco che fu costituito nell'ordine soprannaturale, al che si esige che l'*essere* come oggetto, dato ad intuire all'uomo come oggetto, sia *reale*, e quindi abbia in sè vita: onde al primo uomo fu fatta una cotale comunicazione dello stesso Verbo di Dio. E questo dichiara meglio in che modo l'uomo fu creato a imagine e similitudine di Dio secondo quelle parole: « Facciamo l'uomo ad imagine e similitudine nostra, e presieda ai pesci del mare, e ai volatili del cielo, e alle bestie, e a tutta la terra, e ad ogni rettile che si muove sulla terra (2) ». La quale imagine e similitudine di Dio,

(1) Gen. II, 7. (2) Gen. I, 26.

a cui fu fatto l'uomo, si vede primieramente in questo, che anche nell'uomo si riscontrano le tre forme dell'essere analoghe a quelle che in Dio costituiscono le tre divine persone: cioè la forma soggettiva, la forma oggettiva nell'essere che gli è dato ad intuire, e la forma morale nell'inclinazione e armonia di sè soggetto, all'essere oggetto manifestato; e quindi anco le tre vite, reale, intellettuale, e morale che le due prime congiunge e nel cui abbracciamento affettuoso consiste.

Ma la forma oggettiva dell'essere non è data all'uomo in modo da costituire una parte dell'uomo stesso, perchè l'uomo è puramente soggetto, e non può diventar oggetto, che sarebbe un diventare Iddio. E poichè l'oggetto *essere* è l'immagine dell'essere secondo il parlare delle Scritture, quindi i Padri osservano che l'uomo non si dice già l'uomo fatto *imagine* di Dio, ma fatto *ad imagine*, il che avviene perchè l'imagine di Dio è l'oggetto che egli intuisce secondo la sua primitiva istituzione (1).

Quello che è propriamente chiamato imagine di Dio nelle scritture sante è il Verbo. Di Cristo dice S. Paolo: *qui est imago Dei* (2); e altrove: *qui est imago Dei invisibilis* (3), dove quell'attributo d'*invisibile*, dato a Dio, indica chiaramente che Iddio si conosce pel Verbo, nel quale egli ha la forma di oggetto e però di lume, e appo Iddio invisibile stava il Verbo prima che si rivelasse. Perocchè, come dice S. Paolo stesso, *omne quod manifestatur lumen est* (4); non potendovi essere altro che si manifesti se non il lume, il quale è visibile per se stesso, e l'altre cose per lui che le illumina. E posciachè quello che si conosce delle cose è la forma (5), chiamata anche *figura* (χαρακτήρ), che risponde all'idea,

(1) In un altro senso è chiamato l'uomo da S. Paolo « imagine di Dio », in quel passo: *Vir quidem non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est* (I Cor. XI, 7). Qui non parla l'Apostolo della natura umana comune all'uomo e alla donna, onde Mosè: *Ad imaginem Dei creavit illum, masculum et foeminam creavit eos* (Gen. I, 27). S. Paolo nel luogo citato significa la superiorità di governo che ha l'uomo, e viene a dire che la donna deve ubbidire all'uomo, la cui superiorità rappresenta quella di Dio, da cui viene.

(2) II Cor. IV, 4.

(3) Coloss. I, 15.

(4) Ephes. V, 13.

(5) La *forma* non è cosa straniera alla cosa, ma è la cosa in quanto è concepibile. Onde prendendo la parola *imagine* per *forma*, quando S. Paolo dice: quelli che

e non la materia o la mera sussistenza; perciò S. Paolo chiama Cristo *figura,* ossia, in greco, *carattere: qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus* (1).

Al che si riferisce altresì quello che già nelle antiche carte fu scritto della Sapienza, che « ella è un vapore della virtù di Dio e « una cotale emanazione sincera della chiarezza di Dio onnipo- « tente; onde niente di macchiato incorre in essa, poichè è can- « dore della luce eterna e specchio senza macchia della maestà « di Dio e imagine della bontà di Lui (2). » Nel qual luogo sembra favellarsi della sapienza di Dio in quanto viene comunicata agli uomini: onde la sapienza oggettiva di Dio, che riducesi al Verbo, chiamasi « virtù di Dio », e la comunicazione di essa agli uomini « un vapore di tale virtù » ; la sapienza chiamasi « chiarezza di Dio onnipotente », e la comunicazione di essa « una cotal emanazione sincera » ; la sapienza chiamasi « luce eterna », e la comunicazione « candore di quella » ; la sapienza « maestà di Dio », la stessa maestà in quanto è comunicata « specchio senza macchia » ; e finalmente la sapienza, in quanto ha in se stessa l'amabilità, che si riduce allo Spirito Santo, chiamasi « bontà di Lui », e la stessa bontà comunicata dal Verbo « imagine di essa bontà ».

Ed ogni qual volta nelle divine scritture si nomina il *volto* o la *faccia* di Dio, queste metafore esprimono la conoscibilità di Dio; perocchè dal volto, o faccia, si conoscono gli uomini; e quindi tali espressioni nominano il Dio oggetto, il Dio conoscibile, il quale noi sappiamo essere il Verbo: onde molti Padri ottimamente in-

---

ha preconosciuti e predestinati ad esser conformi all'immagine del Figliuol suo (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Rom. 8, 29), viene a significare il medesimo che se avesse detto: « Conformi al Figliuol suo conosciuto da loro, all'idea del Figliuol suo »: onde non è a concepire un'immagine diversa e separata dallo stesso Figliuolo di Dio. L'espressione dell'Apostolo è simile a quella della Sapienza: *Deus creavit hominem inexterminabilem, ad imaginem similitudinis suae fecit illum* (Sap. II, 23), dove la parola *similitudo* risponde al Figliuolo di Dio, che è similitudine o conoscibilità del Padre, e la parola *imagine* risponde alla *forma*, ossia allo stesso Figliuolo come tipo ed esemplare dell'uomo, da cui l'uomo viene oggettivamente informato. E nello stesso significato l'Apostolo usa la parola *imagine* dove dice che « la legge aveva l'ombra dei beni futuri, non la stessa immagine delle cose » οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων (Hebr. X, 1), venendo l'immagine delle cose a significare le cose stesse in quanto si concepiscono e intendono, o anco percepiscono.

(1) Hebr. I, 3. (2) Sap. VII, 25, 26.

terpretano quelle maniere di dire del divin Verbo, il quale è luce, o vita lucente per se stessa. L'uomo adunque fu istituito ad imagine di Dio, cioè colla percezione del divin Verbo, in quella maniera che spiegheremo in appresso, e quindi fu collocato in uno stato soprannaturale, dotato della divina grazia.

E quantunque dalla parte dell'uomo non vi avesse alcun diritto a questo stato soprannaturale, nè la grazia costituisca un elemento di sua natura, nè tampoco un elemento di sua natura intelligente fosse una tale congiunzione di lui col Verbo, non appartenendo alla costituzione della natura umana se non la intuizione dell'essere ideale, senza la quale non potea essere intelligente, e però nè tampoco uomo; tuttavia dalla parte di Dio era convenientissimo, e di una necessità morale, che l'uomo uscente dalle divine mani fosse sublimato a tanta altezza, perocchè il Verbo era la luce degli uomini; e dando loro questa luce, si dava loro la vita altresì, perchè « nel Verbo era vita, e la vita era « la luce degli uomini » : l'effetto così corrispondeva pienamente alla condizione della causa.

Lezione LIV.

« In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. »

L'Ecclesiastico così narra la istituzione de' primi uomini: « Iddio creò l'uomo di terra e lo fece secondo la sua imagine. E « ancora fece che si convertisse a quella, e secondo questa lo « vestì di virtù. Gli diede copia di giorni e tempo, e gli diede il « dominio di quelle cose che sono sopra la terra. Pose sopra « ogni carne il timore di lui, e quasi signoreggiò le bestie ed i « volatili. Creò da esso un ajuto simile a lui: diede loro consiglio « e lingua, e occhi, ed orecchi, e cuore da pensare: e gli empì « della disciplina dell'intendimento (1) ».

(1) Eccli: XVII, 1, 5. Le parole che seguono sono: « Creò loro la scienza dello « spirito ed empì il loro cuore di senso e mostrò loro i mali ed i beni. Pose il suo « occhio sopra il loro cuore per addimostrar loro le grandezze delle sue opere, accioc- « chè lodino il nome della santificazione e si gloriino nelle meraviglie di lui e narrino

Le quali parole ben dimostrano che Adamo ed Eva furono dotati di doni soprannaturali, e di quello che è per natura sua soprannaturale, cioè della grazia, di modo che non l'idea mera dell'essere fu loro comunicata, ma altresì una incipiente visione del Verbo, nel quale è quella vita che è luce degli uomini.

Ma qui si offerisce alla mente la questione: Se i primi uomini usciti recentemente dalla mano del loro fattore avessero impresso nelle loro anime il *carattere*, onde, non trovando ostacolo, provenisse la grazia e la loro santificazione. La qual questione si dee distinguere dall'altra: Se, avendo essi il carattere nell'animo loro, questo fosse uguale a quello che si riceve ora dagli uomini nel lavacro battesimale istituito da Gesu' Cristo, o in che differisse.

Lasciando per intanto questa seconda questione, parmi poter sciogliere la prima affermativamente: e ciò perchè il carattere, preso generalmente, essendo la manifestazione abituale del Verbo allo spirito umano, non poteva mancare a quelli che erano creature intelligenti di quel Verbo nel quale era la vita luce degli uomini. Ma, come vedremo poi in appresso quando tratteremo la seconda delle due questioni proposteci, questo carattere in Adamo ed Eva era potenziale, e però non indelebile; quando nel Cristiano è del tutto attuale ed indelebile; e forse per questo non si dice espressamente nelle Scritture che i primi Padri del genere umano avessero il *carattere*, riserbandosi questa parola a significare propriamente il carattere del Cristiano. E tuttavia questo luogo di S. Giovanni sembra acconcio a provare che si può in qualche modo attribuire un carattere divino ai primi uomini. I primi uomini avevano abitualmente la luce soprannaturale, e questa luce non è una mera idea, ma è vita, vita che sta nel Verbo.

« le magnificenze delle sue opere. Aggiunse loro la disciplina, e diede a loro eredità « la legge della vita. Fermò con essi un testamento eterno e mostrò loro la giustizia « e i suoi giudizi. E il loro occhio vide le grandezze dell'onore di lui, e i loro orecchi « udirono l'onore della voce, e disse loro: Guardatevi da tutto ciò che è iniquo. E « comandò a ciascuno di essi intorno al suo prossimo. Le loro vie sono sempre a lui « presenti, non sono nascoste agli occhi suoi ». Le quali parole, quantunque potessero interpretarsi dei primi progenitori, sembrano però appartenere piuttosto ai loro discendenti, giacchè il discorso sembra volgersi all'umanità intera, e segnatamente al popolo Ebreo, col quale strinse Iddio anche esteriormente un patto eterno, al quale diede la legge, e di cui ebbe una special provvidenza

Dunque era loro data una cotal percezione del Verbo, nel che sta il carattere di cui parliamo.

La stessa parola di *carattere* è propria del Verbo, che S. Paolo chiama χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (1), da cui crediamo esser provenuta la denominazione di carattere, quel primo effetto del battesimo che consiste in una cotal impressione del Verbo nelle umane menti.

Il che riceve conferma dall'addotto passo dell'Ecclesiastico, dove sembra distinguersi con precisione ed esattezza il carattere impresso nell'intelligenza del primo uomo, dalla grazia santificatrice della sua volontà. Perocchè il primo è significato in quelle parole: «che fece l'uomo secondo la sua imagine», la quale imagine di Dio, come vedemmo, non è altro che il Verbo: *secundum imaginem suam fecit illum;* la seconda, cioè la grazia abituale e santificante, è significata in quel che soggiunge, che, dopo averlo fatto secondo l'imagine sua, fece che a questa egli si rivolgesse e convertisse: *et iterum convertit illum in ipsam;* la qual conversione di Adamo all'imagine non pare potersi intendere altramente che della soave inclinazione della sua volontà ad amare e ad aderire all'imagine di Dio, secondo la quale era fatto, cioè al Verbo divino lucente nella sua intelligenza, al che fare non trovava ancora alcun ostacolo di peccato. Nè egli sembra che il *convertit illum in ipsam* si possa intendere della conversione a Dio di Adamo peccatore, perchè il sacro scrittore aggiunge in appresso la formazione di Eva: onde nel luogo da noi citato parla di Adamo, se non andiamo ingannati, in quel tempo in cui non aveva ancora peccato nè ricevuto da Dio l'ajuto che poi gli fece della sua compagna. Il che è confermato dalle parole, che seguono a quelle: *et iterum convertit illum in ipsam*, le quali sono: *et secundum se vestivit illum virtute*, accomodatissime a significare la grazia abituale. Nè l'essere stato vestito di virtù appartiene ad Adamo dopo il peccato, ma alla prima sua istituzione.

Egli sembra che per questo appunto l'Apostolo chiami *rinnovazione* dell'uomo quella fatta da Cristo, il quale venne a togliere

(1) Hebr. I, 3.

il peccato introdotto da Adamo nel mondo, e a restituire alla sua prima origine l'opera di Dio, benchè, in ciò facendo, l'abbia elevato ad una dignità e santità vie maggiore: « Ora rinnovatevi « nello spirito della mente vostra, dice S. Paolo a que' di Efeso, « e vestite l'uomo nuovo che fu creato secondo Dio nella giu- « stizia e nella santità della verità » (1). E a' Cristiani di Colossi dice: « Spogliandovi l'uomo vecchio cogli atti suoi, e vesten- « dovi il nuovo, quello che si rinnova nel conoscimento secondo « l'imagine di lui che lo creò » (2). Vero è che questi luoghi si potrebbero intendere unicamente dell'uomo nuovo formato da Cristo, che fu una cotal creazione, senza ricorrere all'esempio di Adamo; ma tuttavia la parola *qui creatus est* sembra fare allusione alla creazione di Adamo stesso. Oltre di ciò, dicendosi « l'uomo nuovo rinnovato nel conoscimento (τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν) secondo l'imagine di lui che lo creò », viene ad alludere manifestamente alla prima creazione dell'uomo, che dal Genesi è detto « fatto ad imagine di Dio ». Di più in questo luogo dell'Apostolo non si dice solamente « l'uomo nuovo », ma, secondo il testo originale, si aggiunge « rinnovato nel conoscimento », onde non si parla unicamente di una cosa nuova, ma di una vecchia ripristinata nella sua condizione primitiva di conoscimento. Il quale conoscimento secondo l'imagine di lui che lo creò, viene a significare « il conoscimento secondo il Verbo », giacchè l'imagine di Dio è il Verbo, e quindi viene a significare il carattere impresso nell'anima, che è pure il Verbo chiamato da S. Paolo « carattere della sussistenza di Dio ».

---

(1) Ephes. IV, 23, 24. (2) Coloss. III, 9, 10.

LEZIONE LV.

“ In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. „

Alla predetta sentenza potrebbe fare qualche difficoltà il luogo dove l'Apostolo scrive: « Si semina un corpo animale, sorgerà « un corpo spirituale. Se vi ha un corpo animale, vi ha del pari « un corpo spirituale, siccome è scritto: Il primo uomo Adamo « fu fatto in anima vivente (1), il novissimo Adamo in ispirito « vivificante. Ma non è prima quello che è spirituale, sì quello che « è animale; di poi quello che è spirituale. Il primo uomo dalla « terra, terreno; il secondo uomo dal cielo, celeste. Quale il « terreno, tali anche i terreni; e quale il celeste, tali anche i « celesti. Laonde, siccome abbiamo portato l'imagine del terreno, « portiamo anche l'imagine del celeste. E questo dico, o fratelli, « perchè la carne e il sangue non possono possedere il regno di « Dio, nè la corruzione possederà l'incorruzione (2) ».

Se questo luogo si potesse intendere di Adamo peccatore, la difficoltà sarebbe superata. Ma fanno ostacolo a ciò le citate parole del Genesi: *Et factus est homo in animam viventem*, le quali dal sacro storico sono dette di Adamo quando fu creato innocente, di conseguente prima d'aver peccato.

Convien dunque dire che l'intendimento dell'Apostolo qui sia quello di magnificare i doni e le grazie conferite all'umanità da Cristo sopra quelli che ebbe ricevuto Adamo quando fu creato.

E questa sopraeccellenza dell'uomo in Cristo rinnovato sopra l'uomo da Dio creato, risulta dal contesto di tutto il luogo dell'Apostolo, e particolarmente da quelle parole: *Primus homo de terra terrenus*, *secundus homo de coelo coelestis*. Questo secondo uomo venuto dal cielo, e non cavato dalla terra, è il nostro Signor Gesu' Cristo, come risulta chiaramente dal testo greco, che, invece di dire: « dal cielo celeste », dice: « Signore dal cielo, *ὁ κύριος*

(1) Genes. II, 7. (2) I Cor. XV, 44-50.

ἐξ οὐρανοῦ ». Onde viene a dire che il primo Adamo fu semplice uomo, ma il secondo Adamo fu Dio, fu il Verbo divino, proveniente non dalla terra, ma dal cielo sede di Dio; fu il Signore, ὁ κύριος, di tutte le cose ed anco dell'antico Adamo. Laonde il primo uomo trasse l'origine dalla terra corruttibile, benchè poi Iddio lo vivificasse col suo spiro e così lo rendesse *anima vivente*, partecipe della vita, non solo animale e intellettiva, ma di quella vera vita che era nel Verbo. Ma se quel primo uomo era anima vivente, non era però *spirito vivificante*, siccome è il Verbo divino; il quale non solo ha la vita, ma è vita egli stesso (1), e quindi la può dare, ed è quello che la dà agli altri, onde da S. Pietro è chiamato « *autore* della vita » (2), che equivale allo « spirito vivificante » di S. Paolo.

A quello che è la vita non può mai mancare la vita; ma quello, che è solamente vivente, può morire, può perderla, com'è avvenuto ad Adamo: e perciò non era per se stesso incorruttibile ed immortale, come non era impeccabile. Era di natura sua corruttibile perchè formato di terra, la quale poteva sciogliersi in polvere, come la polvere che era stata raccolta a forma di uomo. Era peccabile perchè non era la stessa vita morale, ma questa vita l'aveva ricevuta da quello che era la vita; ed era stato collocato nel suo libero arbitrio di conservarla, o di fare miseramente getto di essa. « Iddio al cominciamento costituì l'uomo, e lo lasciò « in mano del suo consiglio; vi aggiunse i comandamenti e i pre« cetti: se tu vorrai conservare i comandamenti, questi conser« veranno te, se vorrai in perpetuo mantenere la fede pattuita. « Ti pose dinnanzi l'acqua ed il fuoco: stendi la tua mano a qual « più brami. Avanti all'uomo sta la vita e la morte, gli si darà « quello che meglio gli piacerà » (3). Così l'Ecclesiastico.

Il nuovo uomo all'incontro è impeccabile perchè è Dio, è comprensore ad un tempo e viatore, è confermato in grazia come quello che è l'autore della grazia (4) e fu unto dal Padre (come

(1) « Ego sum vita », Joann., XIV, 6 — « Ego sum resurrectio et vita » ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή, Joann., XI, 25.

(2) Actor., III, 15.

(3) Eccli. XV, 14-18.

(4) « Gratia et veritas per Jesum Christum facta est » (Joann. I, 17).

uomo) e mandato nel mondo (come Dio) (1). Adamo non poteva dar la grazia a' suoi discendenti, ma il nuovo Adamo dà loro la grazia. Adamo non poteva dar loro l'immortalità, ma Cristo la dà loro: nell'uno e nell'altro senso egli è spirito vivificatore. Quindi anche la differenza fra la grazia data da Dio ad Adamo, e la grazia che è in Cristo e che Cristo comunica a' suoi seguaci. S. Agostino dice che la grazia data ad Adamo era un ajuto *senza il quale* l'uomo non poteva operare il bene soprannaturale, ma la grazia di Cristo, e comunicata al Cristiano da Cristo per mezzo del suo spirito, è un ajuto, *col quale* si opera il bene soprannaturale (2). Era l'uomo che operava in Adamo, non però senza la grazia: e la grazia di Cristo è Cristo stesso (3) che opera nel cristiano tutto il bene soprannaturale che fa il cristiano, non però senza il cristiano. *Non ego*, dice S. Paolo, *sed gratia Dei mecum* (4). *Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus* (5). Non già che l'uomo non possa resistere alla grazia; l'uomo può volere il male. Ma quando il cristiano opera il bene, allora è Cristo, allora è la grazia di Cristo che opera in lui e con esso lui. Laonde quando S. Paolo esorta que' d'Efeso e que' di Colossi a vestire l'uomo nuovo, e spogliare il vecchio, allora per quest'uomo nuovo s'intende Cristo, e quelle parole equivalgono a quest'altre: *Induimini Dominum* JESUM *Christum* (6).

Il che viene ad indicare una cotale congiunzione fisica del Cristiano non solo col Verbo, ma col Verbo incarnato, il N. S. GESU' Cristo; connessione insegnata da Cristo stesso quando disse che egli era la vite e i suoi discepoli erano i tralci che dalla vite suggevano l'umore vitale di cui si nutrivano e vivevano (7). È la vite il principale agente di tutte le operazioni del tralcio, benchè queste sieno operazioni del tralcio, senza il quale esse non sarebbero: onde chi opera nel cristiano le operazioni della vita soprannaturale è Cristo col cristiano, la vite col tralcio, *non ego sed gratia Dei mecum.* In Adamo innocente era l'uomo che operava

(1) Joann, x, 34. 35.
(2) August. *De Corrept. et Gratia*, n. 34.
(3) Cristo stesso è chiamato *gratia Dei* da S. Paolo (Hebr. II, 9).
(4) I Cor. xv, 10.
(5) Galat. II, 20.
(6) Rom. XIII, 14.
(7) Joann. xv, 1-17.

colla grazia di Dio; nel cristiano è la grazia di Dio coll'uomo: in Adamo era l'uomo, ma senza la grazia non poteva nulla, *auxilium sine quo;* nel cristiano è la grazia di Dio, ma questa senza l'uomo nulla farebbe, *auxilium quo.*

Lo stesso insegna l'Apostolo quando paragona la Chiesa di Gesu' Cristo al corpo umano (1). Di questo mistico corpo Cristo è il capo, i fedeli sono le membra. La vita e le operazioni vengono dal capo unito alle membra, e quantunque le membra ricevano tutto dal capo, tuttavia anch'esse operano unite con lui. Ma rimane sempre che Cristo sia il capo onde ogni bene e ogni vita deriva. Con un'altra similitudine ancora si chiarisce quell'intimo nesso che ha Cristo con quelli che in lui sono incorporati. Tutti insieme formano un solo edifizio, una sola casa, ma Cristo è il fondamento che la sostiene (2). Questi diversi paragoni spiegano quella intima segreta unione che congiunge Cristo qual nuovo Adamo con quelli ch'egli genera spiritualmente alla vita eterna che è in lui.

Ma prima di perscrutare più addentro cotesta unione, noi dobbiamo dimostrare alcune altre differenze che conseguono al principio da noi posto della differenza prima fra lo stato soprannaturale di Adamo e quello dell'uomo rigenerato in Cristo e da Cristo.

Lezione LVI.

« In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. »

Primieramente l'uomo incorporato a Cristo sente che non è egli che opera il bene, ma Cristo con lui, *non ego sed gratia Dei mecum,* e ciò pel merito della passione sofferta da questa grazia di Dio, *ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem* (3).

Essendo dunque Cristo che opera tutto il bene soprannaturale nel corpo de' fedeli di cui è capo, il fedele sente profondamente

(1) Rom. XII, 4, 5 — Efes. IV, 15, 16.
(2) I Cor. III, 9-17.
(3) Hebr. II, 9.

la verità che Cristo stesso gl'insegnò dicendo: *Sine me nihil potestis facere* (1), e sente nello stesso tempo che tenendosi in Cristo egli può tutto: *omnia possum in eo qui me confortat* (2). « Io sono « la vite, voi i tralci: quello che si tiene in me, ed io in lui, « questi porta molto frutto. Poichè senza di me non potete far « nulla. Se alcuno non rimane in me, sarà gettato fuori siccome « un tralcio, e si seccherà, e lo metteranno nel fuoco ed arderà. « Se vi rimarrete in me, e le mie parole rimarranno in voi, « qualunque cosa vorrete la dimanderete e vi avverrà. In questo « è chiarificato il Padre, che voi apportiate il massimo frutto, e « diveniate miei discepoli » (3). Dalle quali parole si ricava:

1° Che senza Cristo l'uomo non può far nulla.

2° Che tenendosi in Cristo l'uomo può portare molto frutto, anzi il massimo frutto e divenire *discepolo* di Cristo, parola altissima che dice tutto: può portare tutto il frutto che vuole, perocchè qualunque cosa voglia, egli anche la domandi, essendo l'orazione il segno della vera volontà cristiana, e domandata gli avviene.

Ma non tutti quelli che si tengono in Cristo vogliono le stesse cose, e quindi non tutti acquistano lo stesso grado di santità, perocchè non a tutti è dato di ugualmente volerle e di dimandarle. Ma tutt'insieme il Corpo mistico di GESU' Cristo porta tuttavia il massimo frutto, secondo il calcolo infallibile del celeste agricoltore, e ciascuno porta il massimo frutto comparativamente al grado di volontà che gli è data, perchè tutta quella volontà che egli ha soprannaturalmente viene a pieno trasfusa nell'orazione ed adempita da Cristo, il quale è « verità » (4), cioè reale compimento dell'idea. E tuttavia niuno è forzato a tenersi in Cristo, e nè pure necessitato, qualora non sia confermato in grazia; onde Cristo dice a' suoi discepoli: « Tenetevi in me, ed io in voi » (5), a ciò esortandoli, perocchè la libertà di fare il male non è tolta agli uomini. Onde gli uomini possono col loro libero arbitrio staccarsi da Cristo, e non riceverne più la benefica e vitale influenza; e possono non distaccarsi da lui, e allora, rimanendo

(1) Joann. XV, 5.
(2) Philipp. IV, 13.
(3) Joann. XV, 5-8.
(4) Joann. V, 6.
(5) Joann. XV, 4.

in lui, possono fare tutto il bene che vogliono e che domandano, perchè Gesu' Cristo è quegli che lo vuole e lo domanda in essi e con essi. Onde da S. Giovanni questa unione si chiama anche *società:* « quello che abbiamo veduto ed udito, noi lo annun-« ciamo a voi, acciocchè anche voi abbiate società con noi, e la « nostra società sia col Padre e col Figliuol suo Gesu' Cristo » (1).

Da' quali due principii, che l'uomo non fa nulla di bene soprannaturale per sè, ma che tutto il bene lo fa Cristo in lui e con lui, e che Cristo con esso lui può fare tutto ed egli in Cristo apportare il più abbondevole frutto, procedono due sentimenti nel Cristiano : quello del proprio nulla e quello della propria grandezza dignità e potenza.

Il sentimento del proprio nulla è luce a lui, perchè gli dà la consapevolezza della propria impotenza e nullità ad ogni bene, e della potenza di Cristo che in lui fa tutto e può tutto. Questo sentimento e questa luce di Cristo che ne rifulge, è l'origine, la prima la sommaria causa dell'UMILTÀ cristiana, fondamento e condizione della virtù de' seguaci e discepoli del Salvatore. Come alla presenza d'un leone, un cagnolino chiuso con esso lui trema sentendo la nullità delle sue forze verso a quelle del generoso re della foresta; così ed assai più, ma in senso tutto diverso, il vero discepolo si sta annullato in se stesso e quasi tremante pel sentimento di Cristo, di quel Leone di Giuda che è in lui, con cui abita in un modo più vicino e più stretto che non il cagnuolo nella gabbia del leone, di quel possente che è in lui e con lui fa tutto il bene, quand'egli nulla può senza di lui, ed anzi non ha che la *potenza del male:* onde santamente e giustissimamente non pur non si pregia, ma odia e dispregia se stesso. E come il Leone potentissimo di Giuda divora, per così dire, nel cuore dell'uomo l'uomo stesso, facendo che s'annichili nell'umiltà: così in pari tempo usa di tutta la sua potenza, non al male, ma al bene, non alla morte, ma alla vita di quello entro cui vive ed opera; ma dandogli la propria vita immortale invece della sua mortale. Onde l'umiltà dell'uomo incorporato all'Uomo-Dio non è unita

(1) I Joann. I. 3.

col timore riverenziale del suo redentore e vivificatore che in lui abita e con quel sentimento di timore che nasce sempre in presenza d'una immensa potenza anche benefica; ma bensì è unita con gran timor di se stesso di non istaccarsi forse dalla sua vita, cioè dallo stesso Signor nostro Gesù Cristo coll'arbitrio che gli rimane di operare il male.

Quindi è che negli uomini santi, durante specialmente la visitazione superna e la comunicazione di lumi e di grazie gratofacienti, ne' quali momenti il sentimento della presenza di Cristo è più vivace, non si manifesta la tentazione di vanagloria e di superbia, quando anzi sono occupati e compresi da un sentimento indicibile di umiltà e si senton sospinti incredibilmente a glorificare Iddio: il che attestano essi medesimi, come si può vedere, fra gli altri scritti dei santi, nelle opere di S. Teresa di Gesù.

Ora questo sentimento immenso d'umiltà, che è uno de'caratteri più meravigliosi della virtù cristiana, non era come in noi nel primo uomo Adamo, benchè fornito del carattere e della grazia; perocchè il carattere e la grazia in lui era d'altra natura lungamente diversa da quella che ha il carattere e la grazia di Cristo. Era l'uomo che operava in Adamo, benchè non senza la grazia. Adamo viveva d'una vita sua propria, naturale, benchè sublimata da doni soprannaturali. La sua natura era piena e perfetta, e n'aveva tutto il sentimento, n'aveva la gioia e la forza. Il cristiano non ha altra vita con cui opera e di cui fa stima che la vita di Cristo. La sua vita naturale nulla la stima, e non aspetta da lei quelle operazioni vitali colle quali ottenere il compiuto suo bene. Adamo era creato per godere della felicità naturale, entro i limiti della giustizia, e per passare poi gradatamente ad una felicità soprannaturale, che sarebbe stato un compimento di quella prima, e ciò di mano in mano ch'egli si fosse avanzato nella virtù e nel conoscimento ed amore di Dio, alla cui contemplazione poteva attendere se avesse voluto, e più o meno com'egli avesse voluto. La scelta lasciata al suo libero arbitrio era nell'occuparsi più o meno al godimento onesto de' doni naturali, ovvero più o meno alla contemplazione ed all'affetto delle cose celesti. La grazia gli era pronta se avesse voluto servirsene, la grazia accompagnava le sue azioni anche

naturali mantenendone specialmente la rettitudine ne'rapporti con Dio: ma in quanto all'oggetto stesso diretto de' suoi affetti, rimaneva in suo arbitrio lo scegliere Iddio, o la natura retta ed onesta. Onde il *carattere* era in lui piuttosto potenziale, che attuale: il Verbo gli stava presente e Adamo potea rivolgersi al Verbo, piuttostochè fosse impresso nell'anima sua e la dominasse come principio operativo. Con che si incomincia a dare qualche soluzione alla questione propostaci innanzi (Lez. LIV, p. 150): qual differenza vi avesse fra il carattere indelebile de' primi uomini, e il carattere indelebile del Cristiano. E veramente leggiamo nel Genesi, dove descrive l'istituzione del primo uomo: « Facciamo « l'uomo ad imagine e similitudine nostra; e presieda ai pesci « del mare ed ai volatili del cielo, e alle bestie, e a tutta la terra, « e ad ogni rettile che si muove nella terra. E Iddio creò l'uomo « ad imagine sua: li creò maschio e femina. E Iddio benedisse « a loro e disse: Crescete e moltiplicatevi, ed empite la terra, e « sottomettetela, e dominate ai pesci del mare, e ai volatili del « cielo e a tutti gli animali che si muovono sopra la terra. Disse « ancora Iddio: Ecco io ho dato a voi ogni erba che porta seme « sopra la terra, e tutti i legni che hanno in se stessi la semente « del proprio genere, acciocchè sieno a voi in nutrimento, e a « tutti gli animali della terra, e ad ogni uccello del cielo, e a « tutte le cose che si muovono nella terra, e nelle quali è un'a- « nima vivente, acciocchè abbiano come nutrirsi. E così fu « fatto » (1). E ancora leggiamo: « Prese adunque il Signore Iddio « l'uomo e lo pose nel giardino del piacere acciocchè lo lavorasse « e lo custodisse. E gli comandò dicendo: Mangia di ogni legno « del giardino, ma del legno della scienza del bene e del male « non mangiare, poichè in qualunque giorno tu ne mangerai di « morte morrai » (2). Nelle quali parole da una parte è detto che l'uomo fu fatto ad imagine di Dio, dall'altra non gli è assegnato altro che il dominio sulla natura, il nutrimento della natura, l'occupazione intorno la natura, e un limite posto con un precetto divino alle cose di cui doveva l'uomo cibarsi. Convien dunque

---

(1) Gen. I, 26-30. (2) Gen. II, 16, 17.

riflettere che le operazioni dell'uomo possono essere ornate di due specie di moralità, sia naturale, sia soprannaturale: la moralità di forma, e la moralità d'oggetto. La *moralità di forma* è quella che rende l'azione buona ed ordinata, quantunque l'azione abbia per oggetto cosa materiale e non morale, come il mangiare e il moltiplicarsi (coll'accennarsi nel Genesi di queste due cose solamente, si volle dimostrare il modo come Iddio istituendo l'uomo provvide alla conservazione dell'individuo, e anche della stirpe sopra la terra): la *moralità d'oggetto*, all'incontro, è quando l'uomo si occupa direttamente d'un oggetto per sè morale, come di Dio, e della virtù prendendola per fine. Ora questa seconda specie di moralità era quella a cui Adamo doveva innalzarsi in appresso col suo libero arbitrio, ma non era quella in cui venne da Dio costituito. Perocchè Iddio nell'istituire l'uomo nulla fece di ciò che l'uomo potesse fare da se stesso: volle, secondo l'economia della divina sapienza, che l'uomo stesso divenisse l'autore della sua perfezione morale, e quindi lo costituì nell'infimo grado della moralità soprannaturale, quasi seme onde poi dovesse svolgersi la gran pianta. Tuttavia gli accennò il fine delle sue operazioni nella narrazione della creazione, che è da credersi comunicata ad Adamo in quelle parole: *et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat. Et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo, quod creavit Deus ut faceret* (1). La quale benedizione data al giorno settimo, chiamato la requie del Signore, e la santificazione del detto giorno, era o un precetto, o certo un invito a' primi padri di consacrare questo tempo al riposo dalle occupazioni terrene e alla contemplazione delle celesti e divine, ed accennava la requie perpetua e beata a cui eran chiamati dopo compito lo stadio delle occupazioni terrene.

Una adunque delle principali differenze fra la condizione in cui da Dio fu posto Adamo, e la condizione del Cristiano, si è che in quello dominava ed operava la natura umana perfetta e felice in tutto il suo vigore, accompagnata però da quella grazia, colla quale, se avesse l'uomo voluto, poteva e non abusare de' doni

(1) Gen. II, 2. 3 — Vedi Ex. XX, 11; XXXI, 17; Deut. V, 14; Hebr. IV, 4.

naturali ubbidendo Dio, ed altresì sollevarsi a contemplare ed amare direttamente Iddio come supremo ed infinito oggetto di beatitudine; nel Cristiano all'incontro la natura umana sua propria non ha alcun valore, alcuna virtù, in ordine alla vita eterna: ei non è chiamato a nulla se non alla distruzione ed alla morte; ma in quella vece chi opera in lui è la natura umana di Cristo, natura perfetta, trionfatrice della morte. Perocchè, in un modo ineffabile e misterioso di cui ci verrà forse altrove occasion di parlare, l'umanità gloriosa di Cristo è in una comunicazione reale ed unione permanente con tutti quelli che hanno ricevuto il battesimo e gli altri sacramenti, onde vivono della vita di Cristo; e da questa vita procedono i loro atti e tutto il bene soprannaturale che fanno, sia di forma, sia d'oggetto, nè altro prezzano che questo bene.

Lezione LVII.

« In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini ».

L'uomo cristiano adunque che si tiene in Cristo, sentendo che un altro e potentissimo opera in lui e con lui, ha una certa consapevolezza d'essere escluso ed annullato nelle operazioni della vita eterna: annullato cioè in questo senso ch'egli non è più il principio supremo onde partano le dette operazioni, ma partono da un altro principio verso al quale egli tiene ragione quasi di attivo istrumento. Quindi il fondamento profondo della cristiana UMILTÀ.

S. Efrem Nuovo, Napoli, 7 maggio 1849,
dopo alcuni giorni di malattia.

Ma a questo si aggiunge, quasi a rinforzo dell'umiltà stessa, che la vita naturale del figliuolo di Adamo peccatore è inferma, mortale, precaria, e di più ha qualche cosa di ripugnante a dilatarsi nell'infinito, e ad abdicare se stessa per lasciare il governo dell'uomo e il principio dell'attività alla vita di Cristo. Quindi la lotta fra la carne e lo spirito, e le grida del principio soprannaturale del Cristiano contro la propria animalità: « Me uomo in- « felice! Chi mi libererà dal corpo di questa morte », e soggiunge:

« La grazia di Gesù Cristo Signor nostro (1) ». Perocchè la grazia è appunto quel principio supremo che s'aggiunge all'uomo, e questo principio è Cristo stesso che diviene così primo operatore delle azioni dell'uomo che non gli si oppone: onde l'uomo dominato da questo principio è divenuto *uomo nuovo*. Questo è il mistero della vita cristiana dichiarato ai Romani specialmente dall'apostolo Paolo, la qual vita non apparteneva nè punto nè poco ad Adamo ed Eva. Questi erano creati innocenti: peccarono essi stessi e la loro discendenza divenne serva del peccato. Ecco la base della grandezza cristiana: l'annullamento dell'uomo morale avvenuto pel peccato, l'essersi reso l'uomo inetto al fine per cui fu creato. Da questo principio muove S. Paolo nella sua meravigliosa lettera ai Romani: « Siccome per un uomo il pec- « cato entrò nel mondo e pel peccato la morte, così medesima- « mente la morte trapassò in tutti gli uomini, in quello nel quale « tutti peccarono (2) ». Dice *gli uomini in quello nel quale peccarono* volendo dire *gli uomini in quanto erano in Adamo*, perocchè in Adamo era la natura umana che dovea poscia rifondersi in altri individui. Onde quella che peccò fu la natura umana in Adamo; per la qual cosa il peccato originale ne' posteri dicesi « peccato della natura », e gl'individui o suppositi diconsi aver peccato in quanto ricever dovettero la natura peccatrice. La natura poi si fa peccatrice perchè la natura umana non è solamente fisica, nè solamente intellettuale, ma ella è altresì essenzialmente morale, come quella che è fornita di volontà; e la volontà come natura morale può rendersi difettosa per un agente disordinato che la disordina, quale nel caso nostro è il corpo, la cui concupiscenza non è più in balìa totalmente della ragione libera, ma opera senza di questa in parte, e a dispetto di questa, in quanto che la volontà rimane a lei aderente e con esso lei legata in modo da esser sottratta alla dominazione dell'uomo, o per dir meglio alla libertà determinantesi pel bene; la qual forza della libertà, o è così fiacca che non sorge a combattere la volontà lusingata dalla concupiscenza, o, se sorge scossa dalla bellezza della virtù che gli dimostra innanzi l'in-

(1) Rom. VII, 24, 25. (2) Rom. V, 12.

telletto, non ha polso da eseguire. Il che è quello che dice S. Paolo in persona propria parlando dell'uomo peccatore: « *Nam velle adjacet mihi: perficere autem bonum non invenio. Non enim quod volo bonum hoc facio: sed quod nolo malum, hoc ago* (1). » Di che induce l'esistenza in tutti gli uomini del peccato originale, come principio d'operare il male che prevale: *Si autem quod nolo, illud facio, jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Invenio igitur legem, volenti mihi facere bonum, quoniam mihi* MALUM ADJACET. *Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem: video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati quae est in membris meis* (2). La legge del peccato risiede dunque, secondo l'Apostolo, nelle membra del figliuolo di Adamo, e questa legge è la concupiscenza che, non vinta dalla grazia di Cristo, cattiva l'uomo, lo spoglia della sua libertà al bene perfetto: e questo debilitamento o spogliamento della libertà del bene, onde la volontà aderisce alla concupiscenza, è quello che chiamasi peccato originale nei posteri; peccato abituale, principio operativo del disordine, il quale però non ha la *nozione di colpa*, come insegna l'Angelico, perchè è nell'uomo che viene ingenerato alla vita, senza che sia in potestà dell'uomo stesso l'evitarlo.

Non è già che l'Apostolo non conceda al libero arbitrio del figliuolo di Adamo il fare anche qualche bene naturale. Il concede dicendo: *Cum enim Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die cum judicabit Deus occulta hominum secundum Evangelium meum per Jesum Christum* (3). Ma primieramente l'Apostolo accusa i gentili di non aver fatto nè pur quel poco di ben naturale che avrebbero potuto fare con quelle forze morali che lor rimanevano, e perciò gli chiama inescusabili. E rispetto a questo gli accusa per due capi. Dice in primo luogo che col lume della ragione cono-

(1) Rom VII, 18-19. (2) Ivi, VII, 20-23. (3) Ivi, II, 14-16.

scevano Iddio, e colla loro volontà non lo *riconobbero*, anzi si sforzarono d'imbrattare e sfigurare il concetto di Dio che era in essi: *quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus et divinitas: ita ut sint inexcusabiles. Quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum* (1). Egli è certo che se i gentili avessero conservato netto quel concetto della divinità che dava loro la ragione contemplatrice dell'universo, e ad essa fossero ricorsi per ajuto, ella avrebbe loro sovvenuto nella sua essenziale misericordia.

Ma non avendo voluto far questo, s'aggravò d'assai la loro condizione morale. E prima di tutto s'oscurò il loro cuore insipiente, perchè datosi liberamente ad un male che potevano evitare: il quale così oscurato li precipitò nell'idolatria: *Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum, et quadrupedum et serpentium* (2). Così non ebbero il soccorso da Dio, onde solo potevano averlo, e Iddio li abbandonò al loro reprobo senso, il quale, già originalmente viziato, divenne per la volontaria corruzione viziato ancor di più e privo dell'unico faro che potevano avere, se avessero voluto, nel loro naturale intendimento, un concetto puro e sincero di Dio. Quindi le passioni ignominiose che descrive l'Apostolo (3).

Dice in secondo luogo San Paolo che sono inescusabili perchè essendo tanto deboli e miseri, in vece d'umiliarsi riconoscendo il proprio stato, anzi s'insuperbivano, e i superbi si chiudono ogni adito alla divina misericordia. Già la superbia stessa delle loro immaginazioni era stata la causa dell'idolatria. Perocchè: *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt* (4). Or questa stessa superbia soprastante, anzi crescente al colmo nel fondo della corruzione, faceva sì che, nel mentre essi erano tanto rei, pigliassero tuttavia

(1) Rom. I, 19-21.
(2) Ivi, I, 23.
(3) Rom. I, 24-32.
(4) Ivi, I, 22.

l'aria di dottori e di giudici co' loro simili, co' quali giudizi condannavano se stessi: *Propter quod inexcusabilis es, o homo omnis qui judicas; in quo enim judicas alterum te ipsum condemnas* (1). Nel qual errore di condannare superbamente i proprii simili erano incorsi principalmente gli Ebrei, i quali condannavano fieramente i Gentili e vantavan se stessi d'avere la legge di Mosè che non osservavano.

Di che raccoglie S. Paolo che tutti e Gentili e Giudei erano colpevoli, cioè non solamente erano macchiati originalmente del peccato ereditato dal primo padre, ma ben anco da' peccati loro proprii, e da quello principalmente, che più impediva che Iddio li soccorresse, della superbia, disconoscendo essi l'impotenza in cui erano di operare il bene, o gloriandosi e giudicando gli altri, invece di umiliare e giudicare secondo la verità se stessi: *Causati enim sumus Judaeos et Graecos omnes sub peccato esse, sicut scriptum est: quia non est justus quisquam*, ecc. (2).

Ma lasciando da parte i peccati attuali e liberi, osserva S. Paolo che quantunque colle forze morali, che rimanevano all' uomo, questi avrebbe potuto fare qualche bene secondo natural legge, tuttavia ciò non bastava a salvarlo perchè *bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*. Tale è l'ordine morale, che egli è uno, semplice, tutto intero, e mancandone solo una parte viene distrutto. *Quicumque enim totam legem servaverit, offendat autem in uno, fit omnium reus* (3). Ora a questo è impotente per sè l'uomo concepito in peccato, e perciò l'uomo non può operare la propria salute che è il bene morale completo: non la potè il gentile perchè non seppe osservare compiutamente la legge naturale, non la potè l'ebreo perchè non seppe osservare compiutamente la legge mosaica: *Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei* (4).

Il figliuolo adunque di Adamo è nullo nell'ordine morale, perchè non può colle sue sole forze ottenere il verace bene morale nè nell'ordine naturale, e molto meno nel soprannaturale. Il sentimento, la ricognizione pienissima di questa verità è la seconda ragione che noi vogliamo esporre dell'*umiltà* cristiana.

---

(1) Rom. II, 1.
(2) Ivi, III, 9 20.
(3) Jac. II, 10.
(4) Rom. III, 23.

Questo sentimento non poteva essere in Adamo, appunto perchè, come dicevamo, aveva la natura intellettiva perfetta coll'integrità del suo libero arbitrio, vestito altresì della grazia che lo trasportava nell'ordine soprannaturale: onde in lui era il sentimento vivissimo delle proprie forze colle quali operava il bene.

Certamente Adamo ancora aveva cagione di professare l'umiltà, come l'ha ogni creatura, anche il più sublime degli angeli: ma quella era un'umiltà lungamente diversa dalla cristiana, consistendo unicamente nel riconoscere i *limiti* della propria natura, e la intera *dipendenza* di questa natura sua dall'Essere Supremo, onde aveva tutto ricevuto, onde tutto riceveva di continuo colla conservazione, e d'onde doveva aspettare il rallargamento dei proprii limiti, a cui l'idea illimitata dell'Essere che gli splendeva innanzi lo chiamava, e Iddio gliene aveva dato l'arra ed il mezzo nella grazia conferitagli.

Adamo riconobbe bensì i proprii limiti, ma non la compiuta sua dipendenza da Dio, e cercò altrove di completarsi ed estendere se medesimo, dando orecchio alla seduzione diabolica, che gli persuase poter diventare un Dio mangiando del frutto vietato. Invece adunque di ricorrere a Dio pel proprio ingrandimento e completamento, cercò questo nella *creatura* alla quale diede pazzamente una virtù misteriosa e divina di trasformare gli uomini in altrettante divinità. Fu probabilmente ingannato dalla grandezza della natura angelica che gli si diede a conoscere; della qual grandezza angelica non abbracciando colla limitazione umana i determinati confini, la credè onnipotente ed infinita: e a questa natura angelica egli credette probabilmente d'incorporarsi mangiando quel frutto dal demonio posseduto ed investito. Così, nel congiungersi al demonio per mezzo del cibo, aspirò alla somma grandezza fisica ed intellettuale, e dimenticò la grandezza morale a cui non si volse come ad oggetto; la qual grandezza morale e completa, che trae seco le due prime, gli era offerta nel congiungimento di lui con Dio, che avrebbe dovuto perfezionare coll'ubbidienza alla sua volontà e quindi coll'umiliarsi. Credette di arrivare alla dilatazione dei proprii confini senza por mente all'elemento morale, dove la vera grandezza consiste; e quindi

senza bisogno d'*umiliarsi* e di dipendere dal suo creatore: il che secondava il sentimento delle proprie forze, quale la natura piena e perfetta a lui infondeva.

Lezione LVIII.

“ In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. „

Fin qui noi abbiam favellato del primo dei due sentimenti che abbiamo detto esser proprii del Cristiano, cioè dell'uomo incorporato in Cristo: abbiamo favellato del sentimento del proprio nulla onde s'origina l'*umiltà* cristiana; ed abbiamo veduto come un tale sentimento non poteva essere in Adamo innocente. Dobbiamo ora considerare il secondo sentimento, prodotto nel Cristiano dalla presenza in lui di Cristo, ed è quello della *magnanimità.*

Come l'uomo cristiano sente di non poter nulla da sè solo, di avere una natura guasta che ricalcitra al bene morale perfetto, e che concupisce contro lo spirito; così sente ancora di possedere un nuovo principio di vita spirituale, il quale è lo stesso Signor nostro Gesu' Cristo con esso lui meravigliosamente congiunto.

L'uomo primitivo, Adamo, dotato di una natura umana perfetta, doveva ascendere dalla perfezione fisica alla intellettuale, e dalla perfezione intellettuale alla morale. La natura fisica come pure l'intellettuale era retta in lui, e la sua volontà era fornita di un dono di grazia col quale poteva innalzarsi alla percezione sempre maggiore di Dio per mezzo della fedele ubbidienza che avesse prestato alla sua volontà manifestatagli in un precetto positivo. Egli indugiò sulla via prescrittagli, e invece di percorrere indivisamente i tre gradi dell'azione animale, intellettuale e morale, si arrestò a' due primi, non fece il terzo dell'ubbidienza al creatore, si fermò a voler solo la propria grandezza fisica ed intellettuale, e per ottenerla, senza la suggezione alla legge morale, tentò di unirsi cogli angeli prevaricatori mangiando il frutto vietato di cui essi erano probabilmente in possesso.

Tutt'altra è la via del Cristiano. Questa non incomincia dalla

perfezione fisica o intellettuale, ma dalla morale. Quelle due prime non contano più nulla perchè guaste irreparabilmente. Ma ricuperata soprannaturalmente una nuova vita morale, questa è quella che risuscita, riconquista e restituisce all'uomo le due prime. Questa vita morale viene ricuperata dall'uomo colla sua congiunzione a GESU' Cristo, che è il pane disceso dal Cielo: e in questa vita morale e soprannaturale di GESU' Cristo, partecipata dall'uomo, consiste la nuova dignità dell'uomo, la sua grandezza, la sua potenza, e il sentimento che noi dicevamo della *magnanimità* cristiana.

Il primo effetto di questa nuova vita che riceve l'uomo venendo incorporato a Cristo, si è il sentimento della potenza morale, col quale egli disprezza la vita precedente, fisica e intellettuale, e così si sente superiore alla morte.

Questa superiorità alla morte veniva espressa da S. Paolo in queste parole: *Quis ergo nos separabit a charitate Christi? tribulatio? an angustia? an fames? an nuditas? an periculum? an persecutio? an gladius? Sicut scriptum est: « quia propter te mortificamur tota die aestimati sumus sicut oves occisionis »* (1). *Sed in his omnibus* SUPERAMUS *propter* EUM QUI DILEXIT NOS. *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, neque Angeli, neque principatus, neque virtutes* (come pure accadde al primo Adamo che si lasciò ingannare dagli Angeli), *neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei, quae est in Christo* JESU *Domino nostro* (2).

Il disprezzo della vita fisica e di tutte le cose umane veniva espresso dall'Apostolo medesimo in quest'altre parole a que' di Filippi: *Veruntamen existimo omnia detrimentum esse, propter eminentem scientiam* JESU *Christi Domini mei: propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam* (3). Il disprezzo della vita intellettuale nuda separata dalla morale, fu pure espresso da S. Paolo così a que' di Corinto: *Et ego cum venissem ad vos, fratres, veni non in sublimitate sermonis*

(1) Ps. 43, 21. (2) Rom. VIII, 35-39. (3) Philipp. III, 8.

aut sapientiae, annuncians vobis testimonium Christi. Non enim judicavi me scire aliquid inter vos nisi JESUM *Christum et hunc crucifixum. — Et sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis: ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei* (1).

Il secondo sentimento che si racchiude nella magnanimità del Cristiano è quello della ricchezza e della padronanza che il Cristiano sente d'aver ricevuto su tutte le cose della natura, perchè possiede Cristo che è il Signore della natura. A questo sentimento si riferisce primieramente il poter de' miracoli promesso dalla fede di cui Cristo disse: *Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: In nomine meo daemonia ejicient: linguis loquentur novis: serpentes tollent, et si mortiferum quid biberint non eis nocebit: super aegros manus imponent et bene habebunt* (2). Ed ancora: *Amen dico vobis, si habueritis fidem et non haesitaveritis, non solum de ficulnea facietis, sed si monti huic dixeritis: Tolle et jacta te in mare, fiet. Et omnia quaecumque petieritis in oratione credentes, accipietis* (3). E di nuovo: *Amen, amen dico vobis, qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet, quia ego ad Patrem vado* (4). Ed anche: *Amen quippe dico vobis, si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: Transi hinc illuc et transibit; et nihil impossibile erit vobis* (5).

Alla preghiera fedele è promesso tutto, senza ostacolo che possano fare le leggi della natura. Avviene però che il fedele rare volte cerca miracoli per sè, e quasi sempre li desidera perchè i popoli conoscano per essi la verità evangelica: egli che già crede non ne ha bisogno, e pel rimanente si contenta dell'ordinaria provvidenza di Dio, nelle cui mani sta; il suo unico desiderio è di possedere la santità, alla quale ottenere non fanno mestieri miracoli esterni. Onde, non desiderandoli, nè volendoli, nè pure può aver quella fede di ottenerli che li produce. Quindi i miracoli succedevano più frequenti al principio quando si dovea propagare

---

(1) I Cor. II, 1-5.
(2) Marc. XVI, 17-18.
(3) Matth. VII, 7, 8.
(4) Joann. XIV, 12-14.
(5) Matth. XVII, 19; XXI, 22 - Luc. XVII, 6; XI, 9 - Jac. I, 6.

il Vangelo, ed ancora accadono quando sembrano necessarii agli uomini apostolici per diffondere alle nazioni infedeli l'evangelica verità. Del rimanente può anche accadere che si desiderino i miracoli per aumento della pietà o per la glorificazione dei santi; e se sorge nel cristiano questo desiderio, e la fede con esso, e quindi dimanda il miracolo, questo avviene indubitatamente, siccome avviene ancora ove il santo desiderio insorga nell'animo per qualsiasi altro onesto motivo, e quel desiderio sia semplice e produca una volontà assoluta d'ottenere il miracolo, una volontà santa che si trasfonda in orazione senza esitazione di sorta. Questa volontà santa, semplice ed assoluta di volere quella cosa miracolosa e di dimandarla conseguentemente senza esitazione, se non nasce per una speciale ispirazione di Dio o non vi abbiano i motivi addotti della propagazione del Vangelo o della glorificazione dei santi, suol trovarsi più facilmente nei santi uomini idioti che non sia ne' gran letterati, benchè santi anche questi, a cagione che questi ultimi, avendo più lumi intorno l'ordinaria Provvidenza, più in questa si confidano, e tanto di questa si assicurano e ne aspettano con pazienza lo svolgimento, che non vedono alcun assoluto bisogno di volere e di dimandare il miracolo, onde non ne hanno una volontà assoluta e non lo dimandano semplicemente e senza condizione a Dio. Nè perciò questi si tengono meno ricchi e padroni degli avvenimenti de' primi. Tutti gli uomini santi sentono di possedere in Cristo il tutto, e con esso tutte le cose di cui egli è Signore, onde S. Paolo: *Si Deus pro nobis, quis contra nos? Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quo modo non etiam cum illo omnia nobis donabit?* (1). Di che di nuovo l'Apostolo: *Habeo autem omnia et abundo* (2)... Laonde tutte le cose dell'universo avvengono dirette dalla Provvidenza al bene e al perfezionamento dei Santi: *Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt Sancti* (3), dei quali ha detto Cristo non perirà un capello (4). Ma nel medesimo tempo l'uomo santo intende che il possesso ch'egli ha di tutte

(1) Rom. VIII, 31, 32.
(2) Philipp. IV, 18.
(3) Rom. VIII, 28.
(4) Matth., X, 30 — Luc. XXI,18.

le cose, lo ha in Cristo e per Cristo che è in lui, onde si considera come un figlio di famiglia che è bensì padrone, ma subordinatamente al Padre che è il vero padrone, sentimento espresso dall'Apostolo in quelle parole ai Corintii: *Omnia enim vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive futura: omnia enim vestra sunt: vos autem Christi: Christus autem Dei* (1). E ancora i santi incorporati a Cristo si chiamano suoi *coeredi*, perchè, essendo Cristo l'erede, come quello che morì in forma dell'uomo vecchio e risorse uomo nuovo, ereditando tutto ciò che all'uomo vecchio apparteneva ed anzi tutte le cose, egli, formante un corpo solo coi fedeli sue membra, chiamò queste stesse a parte della regale e magnifica sua eredità.

Il terzo sentimento della magnanimità cristiana si è il disprezzo delle ricchezze e di tutte le cose del mondo; perocchè l'uomo incorporato a Cristo e santo, non cura di possedere a titolo umano e con brighe e sollecitudini temporali poche cose ed incerte, quando sa di possederle tutte in Cristo, e d'averle pronte, senza darsene briga o fastidio, ogni qual volta gli bisognano al proprio fine soprannaturale che solo apprezza come vero bene. Di che egli sente la beatitudine della povertà proclamata da Cristo, alla quale fu promesso il regno de' Cieli (2); sente ancora quell'altra voce di Cristo: *Nolite ergo solliciti esse dicentes: quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? haec enim omnia gentes inquirunt. Scit enim Pater vester, quia his omnibus indigetis. Quaerite ergo primum regnum Dei et justitiam ejus et haec omnia adjicentur vobis* (3). Per le quali cose l'Apostolo descrive il ministro di Cristo con queste parole: *Sicut egentes, multos autem locupletantes: tanquam nihil habentes, omnia autem possidentes* (4). A cui s'aggiungono le ricchezze non corrotte e non corruttibili promesse al Cristiano dalla voce di Cristo in un altro tempo, di cui potrà goderne senza timore e senza diminuzione di santità: *Et omnis qui reliquerit domum, vel fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem propter nomen meum, centuplum accipiet*

(1) I Cor. III, 22, 23.
(2) Matth. V, 3, 12.
(3) Matth. VI, 31, 33.
(4) II Cor. VI, 10.

et vitam aeternam possidebit (1); e: *Vendite quae possidetis et date eleemosynam. Facite vobis sacculos qui non veterascunt, thesaurum non deficientem in coelis: quo fur non appropiat, neque tinea corrumpit* (2). E di nuovo: *Euge serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam: intra in gaudium Domini tui* (3).

Il quarto sentimento della magnanimità cristiana è la *quiete* nella condizione e nell'esercizio de' doveri del proprio stato, quando Iddio non muova e chiami all'opere straordinarie; e per l'opposto è l'*intraprendenza* e il coraggio perseverante nell'affrontare e condurre a termine le opere straordinarie a cui Iddio dà la mossa, e che mostra di volere. La *quiete* nasce nell'uomo incorporato a Cristo, rispetto ai beni umani ed al miglioramento di sua condizione, perchè sentendo di posseder Cristo è soddisfatto come del possesso del tutto. Di questo dice l'Apostolo: *Unusquisque in vocatione qua vocatus est, in ea permaneat. Servus vocatus es? non sit tibi curae, sed si potes fieri liber, magis utere. Qui enim in Domino vocatus est, servus, libertus est Domini: similiter qui liber vocatus est, servus est Christi. Pretio empti estis, nolite fieri servi hominum. Unusquisque in quo vocatus est, fratres, in hoc permaneat apud Deum* (4). E appresso: *Hoc itaque dico, fratres: tempus breve est* (il tempo è breve per quelli che in Cristo posseggono il sentimento dell'eternità): *reliquum est, ut et qui habent uxores tanquam non habentes sint; et qui flent tanquam non flentes; et qui gaudent tanquam non gaudentes; et qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur: praeterit enim figura hujus mundi* (5). Onde quelli che hanno in sè il sentimento di Cristo, non possono essere inquieti e solleciti per ottenere umani avanzamenti e ricchezze, ma vivono nel loro stato tranquilli.

Ma nè pure il cristiano esce dalla sua quiete per intraprendere di proprio moto e senza conoscer prima la volontà di Dio opere straordinarie, benchè in se stesse sante e rivolte a glorificare Iddio. E ciò pel sentimento di umiltà, pel quale sa di essere un nulla e

(1) Matth. XIX, 29.
(2) Luc. XII, 33.
(3) Matth. XXV, 23 — Luc. XIX, 17.
(4) I Cor. VII, 20-24.
(5) Ivi, V, 29-31.

di nulla per se stesso capace. Di poi perchè non ignora che GESU' Cristo, che è in lui e il qual solo può fare in lui e con lui le cose grandi per la divina gloria, se le volesse, glie ne darebbe l'impulso e gli manifesterebbe, cogli avvenimenti diretti dalla sua Provvidenza e in altri modi altresì, il suo volere. In terzo luogo perchè l'uomo non può sapere se un'opera anche buona in se stessa entri nel gran piano di Dio, e quindi sia un vero bene nel tutto, e quindi ancora Iddio la voglia far riuscire. Onde S. Paolo: *Unde enim scis, mulier, si virum salvum facies? aut unde scis, vir, si mulierem salvam facies? nisi unicuique sicut divisit Dominus, unumquemque sicut vocavit Deus, ita ambulet, et sicut in omnibus Ecclesiis doceo* (1). In quarto luogo perchè sa che tutte le cose sono, in qualunque modo egli operi, sono dirette dal Padre alla massima glorificazione del Figlio, ed anzi sono tutte date in mano del Figlio: onde questo effetto ch'egli tanto desiderava già viene ottenuto, o con lui se vuole Iddio, o senza di lui se non vuole.

Ma quando lo spirito di Cristo, che è in lui, lo muove, quando la volontà di Dio si manifesta, quando si presenta quella necessità morale, di cui diceva S. Paolo: *Nam si evangelizavero non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit: vae enim mihi si non evangelizavero* (2), allora l'intraprendenza, il coraggio, la perseveranza del Cristiano per la salvezza delle anime e per l'opera più stupenda di carità non ha limiti. Già egli mandato da Dio sente la sua immensa potenza in quel Cristo nel quale opera: egli superiore alla morte e a tutti i beni del mondo che disprezza, sapendo d'aver tutto ciò in sue mani, dice coll'Apostolo: *Omnia possum in eo qui me confortat* (3): le difficoltà, le angustie, le infermità lo avvigoriscono: *Propter quod placeo mihi in infirmitatibus meis, in contumeliis, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo: cum enim infirmor, tunc potens sum* (4). Nè lo arretra o sgomenta il sentimento della propria debolezza, perchè confida in Cristo e non in se stesso, perchè sa e sente quello che dice l'Apostolo: *quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes: et infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia: et ignobilia mundi*

(1) I Cor. VII, 16, 17.
(2) Ivi, IX, 16.
(3) Philipp. IV, 13.
(4) II Cor. XII, 10.

et contemptibilia elegit Deus et ea quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret: ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus (1). E l'uomo incorporato a Cristo ripone veramente se stesso fra le cose che non sono, *quae non sunt*, perchè egli non vive più della vita propria, cioè non conta più questa vita e non vuole operare secondo essa, ma vive in lui l'uomo nuovo GESU' Cristo, pel quale solo e col quale, siccome sua nuova vita, vuole operare e sa di potere. Laonde in questo sentimento del proprio nulla, viene esclusa la falsa umiltà, ed ha luogo la ricognizione de' doni di Cristo, e quella cotal maniera di gloria di cui l'Apostolo dice: *Qui autem gloriatur in Domino glorietur* (2). Il che ha più significati: perocchè vuol dire di gloriarsi in quel Signore che fa tutto il bene in noi, attribuendone a lui solo la gloria di cui egli ci fa partecipi (3); vuol dire di gloriarsi non della nostra nullità o nelle cose vane e riproverevoli, ma di riporre la nostra gloria nell'essere uniti a Dio (4); vuol dire ancora di aspettare che quel Signore Gesù Cristo che è in noi già glorificato dal suo Padre celeste comunichi a noi egli stesso della sua gloria, senza che ce la prendiamo noi stessi, che non siamo conoscitori nè giudici del merito, nè nostro, nè altrui (5).

Ora nè pure la magnanimità cristiana, sentimento nobilissimo da più sentimenti risultante, poteva essere nel primo uomo, perchè egli non era annientato per lasciare in sè luogo a Cristo; ma Adamo viveva della vita sua propria, benchè la sua mente avesse la percezione del Verbo, e secondo quella vita umana e limitata operava, e poteva, se avesse voluto, e onestamente operare, e sempre più spingersi a partecipare della vita intellettiva e della grazia del Verbo.

---

(1) I Cor. I, 27-29.

(2) Ivi, I, 31.

(3) « Regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum » (I Tim. I, 17).

(4) Ex ipso autem vos estis in Christo Jesu, qui factus est nobis sapientia a Deo, et justitia et sanctificatio et redemptio; ut, quemadmodum scriptum est, qui gloriatur in Domino glorietur (I Cor. I, 30, 31) — Vedi Jerem. IX, 22, 23.

(5) « Qui autem gloriatur in Domino glorietur: non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat » (II Cor. X, 17, 18).

Lezione LIX.

« In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. »

Dalla congiunzione fisica-intellettuale-morale dell'uomo con Cristo, per la quale Cristo diviene il capo, i fedeli le membra che dal capo ricevon la vita e l'operazione, di maniera che Cristo è il principale operante nel Cristiano che non pone ostacolo cooperando alla mozione del capo, si viene ad intendere il valore di alcune formole solenni usate nelle divine Scritture e risonanti di continuo in bocca de' primitivi cristiani.

Una di queste formole è quella « in Cristo » : *Ex ipso autem vos estis in CHRISTO JESU* (1). Essere in Cristo GESU' è quanto dire essere inseriti in lui come il tralcio nella vite, e dice: *ex ipso* cioè *ex Deo*, perchè questa incorporazione è opera della santissima Trinità e s'attribuisce al Padre, dal quale procede il Verbo e con esso Verbo tutto ciò che al Verbo s'unisce e forma un corpo con lui, quasichè i fedeli stessi, divenuti una cosa col Figliuolo, e così divenuti Figliuoli anch'essi, procedessero essi pure dal Padre.

In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui (2). Generare in Cristo è lo stesso che incorporare, inserire in Cristo. E si dice *generare*, perchè Cristo divenendo il principio supremo dell'operare, ossia suscitando per la sua congiunzione coll'uomo una nuova attività nell'uomo, superiore a tutte le altre ed atta a dominarle, l'uomo diviene con ciò una nuova persona, giacchè la base della personalità consiste nel principio intelligente supremo dell'operare. Onde S. Paolo considera l'uomo in Cristo come creato di nuovo, un uomo nuovo (3), una nuova creatura, che sola ha prezzo, nulla valendo tutto il resto: *In Christo enim JESU neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura* (4). E poichè, rinnovata la personalità, creato un principio supremo e dominatore nell'uomo santo, ed incorruttibile, egli è come seme da cui dee rinnovarsi l'intera natura umana e tutto ciò che è fatto

(1) I Cor. I, 30.
(2) Ivi, IV, 15.
(3) Rom. VI, 6-11.
(4) Gal. VI, 15.

per essa, giacchè, ottenuto il fine, non possono, secondo la divina sapienza, mancare i mezzi, e il principale dee tirare a sè l'accessorio; quindi nel rinnovamento della parte superiore dell'uomo vede l'Apostolo giustamente la rinnovazione di tutto il mondo umano e la restaurazione di tutte le cose: *Si qua ergo in Christo nova creatura: vetera transierunt; ecce facta sunt omnia nova* (1), ed è quello che avevano già predetto gli antichi profeti (2). Il che fu l'eterno gran disegno di Dio, pel quale anche permise la caduta del primo uomo: *ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae, secundum beneplacitum ejus quod proposuit in eo, in dispensatione plenitudinis temporum instaurare omnia in Christo, quae in coelis et quae in terra sunt, in ipso* (3). Dove per quelle cose che sono ne'cieli s'intendono le spirituali, l'intelligenza e tutto ciò che è e si fa in essa, ossia la volontà intelligente, la quale va di cielo in cielo, di virtù in virtù, di perfezione in perfezione fino che, toltale intorno la benda corporea e tutte le macchie, perviene al cospetto di Dio nel Cielo de' Cieli. Per le cose poi che sono in terra deve intendersi il corpo umano, l'animalità e tutte le cose esterne che alla vita animale si riferiscono, le quali pure a suo tempo saranno restaurate, e già incominciano ad essere per la Provvidenza che le guida e rivolge a favore di quelli che amano Dio. E dice *in ipso*, perchè in Cristo sono tutte incorporate e formanti con esso lui un solo corpo, di cui egli è il capo e lo spirito vivificante; perocchè con Cristo non è solo incorporata l'anima, ma essendo Cristo non solo Dio, ma ancora uomo, e l'umanità di Cristo essendo composta necessariamente d'anima e di corpo, egli è di conseguente rettore, capo e vita non meno delle anime che de' corpi degli uomini, in un modo nel presente, in un altro più perfetto nel futuro, quando anco i corpi saranno intieramente rinnovati e perfezionati. Laonde S. Paolo anche nel tempo presente chiama i corpi de' Cristiani membra di Cristo: *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis? Absit. An nescitis quoniam qui*

---

(1) II Cor. v, 17.
(2) Is. XLIII, 19 — Vedi Apoc. XXI, 9.
(3) Ephes. I, 9-10.

adhaeret meretrici unum corpus efficitur? Erunt enim, inquit, duo in carne una. Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est (1). E non già che il corpo nella presente condizione sia pienamente riformato e fatto anch'egli degno della vita di Cristo; ma per la sua congiunzione collo spirito incorporato in Cristo, e per l'influenza dell'umanità di Cristo, come vedremo in appresso, acquista una cotale santificazione, e partecipa in qualche modo della stessa vita spirituale. Il che è quello che vuol dire S. Paolo conchiudendo: *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est*, non apprezzandosi il corpo come corpo, ma come partecipe d'una cotale spiritualizzazione, onde impedisce meno allo spirito di santificarsi, e alla santificazione di lui coopera. Rimanendo però nel corpo, fino che sta nella vita presente, qualche cosa di restio e di materiale, onde anche soffre quanto più lo spirito a Dio si congiunga; conviene che a suo tempo venga distrutto e rinnovato colla risurrezione, al che si riferisce S. Paolo dicendo: *Esca ventri, et venter escis. Deus autem et hunc et has destruet: corpus autem non fornicationi, sed Domino, et Dominus corpori. Deus vero et Dominum suscitavit, et nos suscitabit per virtutem suam* (2).

Innumerabili sono le maniere di dire nelle quali ricorre nel favellare degli apostoli e de' loro discepoli l'espressione *in Cristo*, perocchè tutto ciò che è o che fa l'uomo cristiano, è in Cristo, lo fa in Cristo. *Creati in Christo* (3), *sanctificati in Christo* (4), *radicati et superaedificati in Christo* (5), *dormire in Christo* (6), *vivificari in Christo* (7), *crescere in Christo* (8), *consolari in Christo* (9), *gaudere in Christo* (10), *gloriari in Christo* (11), *exhibere hominem perfectum in Christo JESU* (12), *mori in Christo* (13), *pie vivere in Christo* (14), *bona conversatio in Christo* (15), *patientia in*

(1) I Cor. VI, 15-17.

(2) Ivi, VI, 13, 14.

(3) Ipsius enim sumus factura, *creati in Christo Jesu* in operibus bonis, quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus (Eph. II, 10).

(4) Sanctificatis in Christo Jesu, vocatis sanctis (I Cor. I, 1).

(5) Coloss. II, 7.

(6) I Cor. XV, 18.

(7) Ivi, 22.

(8) Crescamus in illo per omnia qui est caput Christus (Eph. IV, 15).

(9) Philipp. II, 1.

(10) Philipp. III, 1.

(11) Philipp. III, 3.

(12) Coloss. I, 28.

(13) I Thess. IV, 15.

(14) II Tim. III, 12.

(15) I Petr. III, 16.

Christo (1), *voluntas Dei in Christo* (2), *gratia Dei in Christo* (3), *dilectio dei in Christo* (4); e così di ogni altra cosa che avviene all'uomo soprannaturale, o che egli patisce, o che egli fa. Basta aprire le scritture degli Apostoli per abbattersi in questa fecondissima espressione *in Christo*, che egualmente ricorre ne' primi scrittori della Chiesa, nelle lapidi mortuarie cristiane, negli altari e nelle Chiese, in tutti i monumenti della cristiana tradizione.

Lezione LX.

« In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. »

In questa solenne parola IN CHRISTO si contiene compendiato tutto il Cristianesimo, perchè esprime la reale mistica unione dell'uomo con Cristo, nella quale unione e incorporazione consiste il Cristianesimo in atto.

Questa unione e incorporazione è il PRINCIPIO della pietà e scienza cristiana, perocchè il Cristianesimo, prima è pietà appartenente all'ordine attivo morale, e poscia è scienza appartenente all'ordine astratto intellettuale. Dal sentimento di questa incorporazione procede tutta la dottrina morale ed ascetica dell'uomo cristiano: questo sentimento è luce che lo illumina, perocchè è il sentimento di Cristo. L'unione e l'incorporazione reale dell'uomo con Cristo ha due parti.

L'una e la prima e fondamentale è l'opera di Dio solo, è il fondamento della seconda; quella che si chiama anche la generazione spirituale, la nascita dell'uomo nuovo: è il congiungimento stabile che Cristo fa dell'uomo a sè; onde la nuova creatura.

La seconda parte, propagazione ed effetto della prima, non è fatta dal solo Cristo, ma da Cristo coll'uomo, a cui s'è congiunto. L'uomo, acciocchè abbia luogo questa seconda parte della sua incorporazione a Cristo, acciocchè questa incorporazione abbracci totalmente l'uomo, dee non porre ostacolo all'operazione di Cristo e lasciarsi muovere spontaneamente secondandone gli istinti.

---

(1) Apoc. I, 9.
(2) I Thess. V, 17.
(3) II Tim. II, 1.
(4) I Tim. I, 14.

La prima di queste due parti è l'impressione del *carattere*, di quel carattere che, secondo l'Apostolo, è il carattere della sussistenza di Dio; cioè del Verbo incarnato.

La seconda è la diffusione nell'uomo della grazia abituale e santificante che viene dal carattere, cioè dal Verbo di Dio incarnato che emette il suo spirito nell'uomo che non resiste e lascia muovere la propria spontaneità da esso spirito.

Dicevamo che l'impressione del carattere è fatta dal solo Cristo: questo si verifica a pieno nel bambino che non può opporre alcun ostacolo. Nell'adulto però, che è in condizione di operare colla sua volontà, quando viene battezzato (giacchè col battesimo, come noi diremo in appresso, s'imprime primieramente il detto carattere), si esige che almeno abbia l'intenzione di ricevere il battesimo di Cristo, o il battesimo datogli dalla Chiesa di Cristo: perocchè se egli o avesse intenzione semplicemente di subire quella funzione materialmente o la subisse con animo del tutto avverso a ricevere esso battesimo, non volendo anzi al tutto riceverlo, l'effetto dell'impressione del carattere non seguirebbe.

Conviene adunque pel primo effetto, che nell'uomo non vi abbia la volontà avversa a riceverlo: e pel secondo, che vi abbia la volontà credente e docile al sentimento di Cristo, qualora questa vi possa essere; e se non vi può essere alcun atto di volontà, come nel bambino, conviene che vi abbia la volontà in potenza che riceve l'abito della fede e l'inclinazione ad essa senza ostacolo. Perocchè Cristo, che incorpora a sè il bambino, piega a sè abitualmente la volontà del medesimo, la quale si lascia piegare a quello che la tira, senza possibile resistenza.

Laonde il *carattere* s'imprime nell'essenza dell'anima in quanto è *intelligente*, affettando la natura umana; la grazia poi informa la volontà dell'uomo, cioè l'essenza dell'anima in quanto è *volitiva:* e così tutto l'uomo rimane a Cristo congiunto, il che San Paolo chiama: « vestire Cristo (1) ».

Ora da questa meravigliosa congiunzione dell'uomo con Cristo gli Apostoli e i loro successori derivarono, come dicevamo, tutti

---

(1) Gal. III, 27. *Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis.*

i precetti della morale e della perfezione cristiana quasi da un principio che nel loro seno tutti li racchiude, ed indi trassero argomento a tutte le loro esortazioni colle quali stimolavano i fedeli alla virtù cooperando a quel fondamento che già era in loro collocato della spirituale loro salvazione.

E da prima da questa dottrina procedeva che la vita puramente naturale dell'uomo, cioè l'uomo vecchio, corrotto dal peccato naturale, non aveva più alcun valore, e però era condannato alla morte, e doveasi considerare come morto; laddove la vita novella, la vita di Cristo comunicata all'uomo era quella in cui doveva porsi ogni speranza, contenendo il seme dell'immortalità ed essendo veramente per sè immortale ed eterna. Onde S. Paolo diceva ai Romani: *Vos autem in carne non estis, sed in spiritu: si tamen spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem* (1). Sotto la parola *carne* e la parola *corpo* s'intende la vita naturale, adamitica, guasta dal peccato, onde nulla si può sperare perchè dannata alla morte, quando il bene e la salute dell'uomo sta nell'immortalità. Onde anche Cristo aveva detto: *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam* (2). E l'Apostolo: *Ergo, fratres, debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus. Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (3). Laonde queste due maniere *esse in carne* (4) ed *esse in spiritu* significano e contrappongono l'una all'altra le due vite: la vita naturale, mortale, corruttibile e corrotta ricevuta da Adamo per via di naturale generazione; e la vita di Cristo a noi comunicata per la generazione soprannaturale. Alle quali due maniere rispondono quest'altre: *ambulare secundum carnem*, cioè vivere secondo i desiderii della vita naturale e infetta dal peccato; e *ambulare*

(1) Rom. VIII, 9-10.
(2) Joann. VI, 64.
(3) Rom. VIII, 12-14.
(4) Vedi Rom. VIII, 5; VIII, 8; II Cor. X, 3 — Gal. II, 20 — Phil. I, 12, 16 — I Petr. IV, 2, 6.

spiritu, cioè vivere secondo gli istinti della vita nuova di Cristo incorruttibile a noi comunicata. *Nihil ergo nunc damnationis est iis qui sunt in Christo* Jesu, *qui non secundum carnem ambulant* (1): dove il *qui sunt in Christo* Jesu indica la prima fondamentale incorporazione con Cristo, e il *qui non secundum carnem ambulant* indica la cooperazione di colui che opera secondo gli istinti della nuova vita ricevuta dalla congiunzione con Cristo. Nulladimeno, quantunque chi vive della vita di Cristo non si consideri più come fosse *in carne*, perchè rinunziò a questa vita carnale; tuttavia, fino che l'uomo vive, cammina in qualche modo nella carne, perchè questa non è tolta effettivamente del tutto, e combatte contro lo spirito. Onde S. Paolo dice di sè: *In carne enim ambulantes, non secundum carnem militamus*, e ne rende la ragione dicendo: *Nam arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum consilia destruentes* (2): nel qual luogo « il camminare nella carne » significa la condizione dell'uomo cristiano in questo mondo ancora impacciato colla vita animale corrotta, la quale sta sempre sull'assalire lo spirito, ma questo la combatte, non già contrapponendo alla carne armi carnali, ma spirituali, cioè tolte dalla vita di Cristo di cui egli partecipa, e di cui solo tien conto, come sua propria vita. La frase poi *esse in spiritu*, per opposto di *esse in carne*, significa appunto la perfetta incorporazione con Cristo, che si compie, come abbiamo detto, colla volontà consenziente e cooperante alla operazione di Cristo, nel che sta l'effetto della grazia. Perocchè lo spirito di cui si parla è lo spirito di Cristo, onde soggiunge: *Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est ejus* (3), e si chiama anche « *lo spirito della vita di Cristo* ». *Lex enim spiritus vitae in Christo* Jesu *liberavit me a lege peccati et mortis* (4), perocchè questo « spirito della vita », onde l'uomo viene avvivato quando è incorporato a Cristo anche colla sua volontà, è santo ed immortale. Ma conviene, perchè vi abbia questa vita nell'uomo, che Cristo stesso sia in noi spiritualmente, cioè che egli diffonda lo Spirito Santo che da lui e dal Padre procede nell'anima no-

(1) Rom. VIII, 1.
(2) II Cor. X, 3 4.
(3) Rom. VIII, 9.
(4) Ivi, 2.

stra: altrimenti non percipiamo Cristo secondo lo Spirito, ma solo secondo la carne. Il che dice S. Paolo così: *Et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc jam non novimus* (1): il che è quanto dire, che solo col ricevimento della grazia di Cristo, e non per la sola impressione del carattere, e molto meno per una cognizione esterna priva della fede o della carità, si conosce Cristo *spiritualmente*, cioè partecipando del suo « spirito di vita », ma solo si conosce secondo la carne, la quale è morta e non dà la vita.

E S. Paolo ripone appunto in questo la figliuolanza di Dio, non nella sola impressione del carattere battesimale, ma nella grazia che a lui consegue, se non trova ostacolo, in modo che l'uomo si lasci muovere dalla grazia, che è quanto dire dallo spirito di Cristo, e secondo questo operi: *quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (2).

Lezione LXI.

Ora da questa doppia vita che è nell'uomo viatore, cioè la vita adamitica, e la vita di Cristo in cui siamo incorporati, vengono primieramente due parti della Cristiana sapienza: l'una speculativa ed è la dottrina intorno la lotta mortale fra quelle due vite, fra que' due uomini, il vecchio ripudiato, ed il nuovo, e intorno la storia di questa lotta è gran parte della teologia: l'altra morale ed ascetica e contiene i precetti del combattimento spirituale.

La lotta fra la vita adamitica chiamata carne e la vita di Cristo in noi chiamata spirito è descritta di frequente nelle divine scritture. Dice S. Paolo: *Caro enim concupiscit adversum spiritum: spiritus autem adversus carnem: haec enim sibi invicem adversantur: ut non quaecumque vultis illa faciatis* (3). Le quali ultime parole indicano la libertà di fare senza ostacolo il bene limitato dagli istinti della vita adamitica guasta in noi dal peccato. Questi istinti sono così enumerati dall'Apostolo: *Manifesta sunt autem opera*

(1) II Cor. v, 16. (2) Rom. viii, 14. (3) Gal. v, 17.

carnis: quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, commessationes, et his similia: quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam, qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. All'incontro lo stesso Apostolo enumera i frutti dello spirito di Cristo in questo modo: *Fructus autem spiritus est: caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas* (1).

Ma l'Apostolo c'insegna altresì che la vita naturale ed adamitica dell'uomo non sarebbe così corrotta e non lotterebbe di tanta forza contro lo spirito di Cristo, qualora non intervenissero le potenze malefiche degli Angeli delle tenebre, le quali sono entrate nella natura umana e nel mondo materiale quando i primi parenti mangiarono il frutto vietato, dove, come crediamo, il demonio si accoglieva: *Induite vos armaturam Dei,* dice a que' di Efeso, *adversus insidias Diaboli. Quoniam non est vobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus Mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus* (2). E dice *in coelestibus* per significare la parte superiore dell'uomo, cioè la volontà, col solo consentimento della quale si compie il peccato formale, cui tende produrre in noi il demonio. E chiama i demoni principi e podestà, e rettori del mondo di queste tenebre, perocchè il demonio divenne principe di questo secolo da lui conquistato colla seduzione de' primi parenti: onde la vita adamitica, appunto perchè infestata dal demonio, è abbandonata a lui, che era omicida fino dal cominciamento (3), essendo il suo costante intendimento quello di estinguere l'uomo. Ma l'uomo nuovo Cristo, immune al tutto dal peccato, non potè venire menomamente in balia del demonio, e quindi ottenne una vita immortale, colla comunicazione della quale agli altri uomini crea in essi un'umanità nuova, una vita nuova non soggetta alla morte, e però eterna: *Renati,* dice S. Pietro, *non ex semine corruptibili sed incorruptibili per Verbum*

(1) Gal. v, 19-23. (2) Ephes. vi, 11. (3) Joann. viii, 44.

Dei vivi et permanentis in aeternum; quia omnis caro ut foenum, et omnis gloria ejus tamquam flos foeni: exaruit foenum et flos ejus decidit. Verbum autem Domini manet in aeternum (1). Lo stesso S. Pietro poi raccomanda a' primi cristiani di osservare la sobrietà e la vigilanza, colle quali virtù si tiene in suggezione la carne, e ne dà per ragione: *quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret* (2), dimostrando così essere gli angeli ribelli quelli che rendono insolente la carne, e tentano di dare all'uomo il tracollo acciocchè consenta ai desiderii ed istinti della carne.

E Cristo stesso insegna che il diavolo porta via il buon grano seminato dal celeste agricoltore e caduto in sulla via: la qual via rappresenta il cuore di colui che ascolta predicare la parola del regno e non la intende (3), e che lo stesso inimico dell'uman genere soprasemina le zizzanie nello stesso campo dove il padrone aveva seminato il buon grano (4). E lo stesso Cristo disse agli Ebrei: *Vos ex patre diabolo estis* (5) per indicare la loro consumata malizia comunicata loro dal diavolo, il quale, come voleva estinguer l'uomo, così voleva uccider Cristo; nel qual pensiero erano pur venuti gli Ebrei; e per indicare l'ultimo grado di malizia del discepolo traditore, gli dà il titolo stesso di diavolo: *ex vobis unus diabolus est* (6), quasi indicando l'individua unione che il diavolo aveva stretto coll'Iscariotta, nel quale e col quale operava, quasi direi a quel modo stesso come Cristo fa nell'uomo santo già in lui innestato.

Perocchè il demonio possiede più o meno dell'uomo adamitico, e solo GESU' Cristo per se stesso è inaccessibile al demonio, onde potè dire: *Venit enim princeps mundi hujus, et in me non habet quidquam* (7). MARIA SS.ª fu certamente immune da ogni invasione del diavolo per grazia singolare ricevuta dal Figliuolo di cui ella era Madre. Ma, universalmente parlando, ne' Santi stessi, ne' quali non vi ha nulla di dannazione, vi ha qualche porzione

(1) I. Petr. I, 23-25.
(2) Ivi, V, 8.
(3) Matth. XIII, 4, 19.
(4) Ivi, 25-28.
(5) Joann. VIII, 44.
(6) Ivi, VI, 71.
(7) Ivi, XIV, 30.

della loro parte inferiore molestata e in qualche modo posseduta dal demonio: onde la lotta che accresce il loro merito, le venialità, e il bisogno della purificazione col fuoco e colla morte. Fin a tanto però che il demonio non possiede la parte superiore dell'uomo, la volontà suprema, l'uomo è imperfetto, ma salvo tuttavia per Cristo, e non sarà in lui distrutto dal fuoco se non quello che avrà edificato di combustibile sopra il fondamento di Cristo che è in lui: *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus* JESUS (Cristo è fondamento, perchè l'uomo è in lui inserito, incorporato). *Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, uniuscujusque opus manifestum erit. Dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur: et uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit. Si cujus opus manserit quod superaedificavit, mercedem accipiet. Si cujus opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem* SALVUS ERIT; *sic tamen quasi per ignem* (1).

LEZIONE LXII.

" In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. "

Posta questa lotta accanita fra l'uomo adamitico e l'uomo nuovo, cioè Cristo, nel cristiano, deriva la dottrina, come dicevamo, del combattimento spirituale.

Questo combattimento ha due parti: l'una tende a rinforzare l'uomo nuovo, farlo crescere sempre più robusto e sicuro; l'altra tende a debilitare il nemico, cioè l'uomo adamitico, togliendogli la baldanza di nuocere.

Ora S. Paolo enumera specialmente le armi che valgono per ottenere il primo effetto in queste parole: *Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare. State ergo succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam justitiae, et calceati pedes in praeparatione Evangelii pacis: in*

---

(1) I Cor. III, 11-15.

omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere: et galeam salutis assumite; et gladium spiritus (quod est verbum Dei): per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu: et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecratione pro omnibus sanctis, et pro me, ut detur mihi sermo in aperitione oris mei cum fiducia notum facere mysterium Evangelii (1). Sono dunque queste armi, enumerate da san Paolo, e da lui chiamate anche « armi della luce » (2).

1° La castità espressa coll'espressione de' lombi succinti, che S. Pietro unisce alla sobrietà dicendo: *Propter quod succincti lumbos mentis vestrae, sobrii perfecte sperate in eam quae offertur vobis gratiam, in revelationem JESU Christi* (3); e dice i lombi della mente, perchè la castità risiede principalmente in una mente pura, serena, ed aliena da ogni cosa carnale, il quale stato della mente, a cui ottenere assai conferisce la sobrietà, facilita oltremodo all'uomo l'innalzarsi alle speranze di quella grazia gloriosa che è offerta all'uomo, quando GESU' Cristo si manifesterà a lui nel punto della sua morte e nella fine dei secoli. E l'Apostolo aggiunge *succincti lumbos vestros in veritate*, volendo significare come non basti una castità apparente, un esterno decoro, ma una vera castità che rifugge da ogni immondezza, non solo negli occhi degli uomini, ma in quelli di Dio e della propria coscienza.

2° La giustizia che quasi lorica cuopra tutto il corpo dell'uomo, quella rettitudine d'animo che è sempre disposto a dare a tutti il suo, nè fa mai a nessuno alcun torto.

3° L'affetto e la buona disposizione all'evangelio della pace, al che richiede l'Apostolo che l'uomo abbia i piedi calzati, come colui che dee viaggiare, cioè sia pronto a far viaggio per cagione dell'Evangelio o debba egli esulare per la persecuzione, o sia chiamato ad annunziare il Vangelo ad altre genti, ovvero venga da Dio chiamato all'altra vita, dove l'Evangelio della pace si compie nella magione del Dio della pace. E dicendo l'Evangelio della pace, dopo avere raccomandato la giustizia, viene ad inculcare la mansuetudine e la pace con tutti.

(1) Ephes. VI, 13-19. (2) Rom., XIII, 12. (3) I Petr. I, 13.

4° La fede, colla quale siccome con un saldo scudo si può spuntare tutte le saette delle fallacie e false argomentazioni de' falsi sapienti del mondo, e degli eretici, suscitate nelle loro menti e suggerite dall'iniquo, cioè dal demonio. E chiama queste saette di fuoco, per la loro sottigliezza e nequitosità, e per rammentare la perdizione a cui sono destinate nel fuoco eterno della malizia onde provengono.

5° La speranza che chiama galea di salute, ossia del salutare (*τοῦ σωτηρίου*) che è Gesu' Cristo, perocchè la speranza è appoggiata alle promesse di Cristo. E che la galea, ossia l'elmo del salutare, sia la speranza, rilevasi da un altro luogo dell'Apostolo ove dice: *Nos autem qui dici sumus, sobrii simus, induti loricam fidei et charitatis et galeam spem salutis: quoniam non posuit nos Deus in iram, sed in acquisitionem salutis per Dominum nostrum JESUM Christum* (1). Ora l'elmo è un'arma difensiva che protegge la testa, perchè la speranza procede dalla mente, dove sta la fede in Cristo, ne' suoi meriti, e nelle sue promesse.

6° La cognizione e lo studio della parola di Dio, giacchè l'uomo cristiano nella virtù di questa parola fondata nell'infallibile e fedele autorità di Dio stesso trova tali ammaestramenti e tali sentenze con cui repellere tutti i sofismi e le tentazioni dell'inimico; di che abbiamo l'esempio di Cristo che alla trina tentazione diabolica oppose altrettanti detti delle divine scritture.

7° L'orazione e l'ossecrazione continua *(in omni tempore)* fatta collo spirito e non colle sole labbra *(in spiritu)* e con ogni istanza *(in omni instantia)*. Questa assidua orazione dee farsi per sè e per tutti i santi, cioè per tutti i fedeli che costituiscono insieme un solo corpo di cui è capo Gesu' Cristo, e particolarmente per i ministri evangelici, acciocchè Iddio conceda loro il dono della parola, e la fiducia di predicare liberamente l'evangelica verità e di aprirne agli uomini il mistero.

8° A cui s'aggiunge, qual conseguenza necessaria, la *vigilanza cristiana* nello spirito d'orazione, per la quale l'uomo sta continuamente svegliato a ricevere le divine comunicazioni ed

---

(1) I Thessal. v, 8-9.

attento sopra se stesso e su tutte le sue operazioni per evitare ogni offesa di Dio, ed ogni mal passo. *Igitur non dormiamus*, dice in altro luogo l'Apostolo, *sicut et caeteri, sed vigilemus, et sobrii simus* (1), giacchè la mancanza di sobrietà impedisce non meno la vigilanza che l'orazione. L'orazione e la vigilanza furono congiunte insieme anche da Cristo quando disse: *Vigilate et orate ut non intretis in tentationem* (2).

Lezione LXIII.

“ In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini. ”

L'uomo è composto d'una parte intellettiva e d'una parte animale che presta all'intendimento i segni delle cose reali col mezzo de'quali egli le pensa. L'unione individua di queste due parti costituisce la razionalità in cui risiede la natura umana. Ma nella parte intellettiva e dotata di attività, onde prende il nome di volontà, risiede la *persona umana* in quanto la volontà è un principio attivo supremo.

Salvata la persona, è salvato l'uomo; perita la persona, è perito l'uomo. Laonde il demonio tende a pervertire la persona, e Cristo all'opposto a salvarla. Cristo la salva congiungendo alla persona, cioè alla parte suprema dell'umana natura, se stesso, dandole della propria vita. Il demonio cerca per opposto sedurla operando nell'animalità, e col gioco de' fantasmi traendola a pensare al male e allettandola a volerlo.

Quindi due nemici dell'uomo: 1° il demonio co' *sofismi* che induce nel pensiero umano, togliendo i fantasmi che potrebbero indurre a pensare rettamente, e quindi a pensare la verità, il bene, e sommovendo de' fantasmi che, pel loro disordine, stravolgono e ottenebrano la mente umana e la fanno pensare malamente e conchiudere alla falsità ed al male; 2° l'animalità che incita l'uomo, non senza opera del demonio, ai diletti sensibili, distogliendolo dai diletti spirituali.

---

(1) I Thess. v, 6. (2) Matth. xxvi, 41.

Il primo di questi due nemici si combatte principalmente col rinforzare l'uomo nuovo mediante gli otto mezzi suggeriti dall'Apostolo e di sopra enumerati. Laonde S. Paolo li propone come armi acconcie a combattere le potestà malefiche, dopo aver detto che la nostra lotta, anzichè contro la carne e il sangue, è *contra spiritualia nequitiae in coelestibus* (1).

Il secondo nemico, cioè la carne, si combatte coll'estenuare di forze l'uomo vecchio. Perocchè, quantunque il demonio cerchi di stimolarlo e dargli una forza prevalente, tuttavia egli non può tutto in quest'opera, e l'uomo può mortificando la carne rendere inutili gli sforzi dell'inimico per rinforzarla, il qual nemico d'altra parte viene ad essere diminuito di potestà e di forze mediante gli otto mezzi enumerati.

La seconda parte adunque del combattimento spirituale consiste nel scemare forze all'uomo vecchio in quanto contraddice e molesta l'uomo nuovo; e l'uomo vecchio chiamasi *carne*, non perchè la sola carne formi l'uomo, o perchè si debba intender per esso la sola vita animale, ma perchè nell'ordine naturale tutto l'uomo vive della vita animale, giacchè la sola animalità gli somministra il sentimento soggettivo, nel quale sta la vita, il quale sentimento soggettivo, radicalmente animale, si fa razionale per l'intuizione dell'essere, col quale ragiona sulle cose sensibili od astratte e quelle razionalmente appetisce. L'uomo nuovo all'incontro ha un nuovo sentimento soggettivo, come diremo in appresso, nel quale sta la sua vita, e quel sentimento è una partecipazione della vita di Cristo.

Quindi adunque procede tutta la dottrina della mortificazione della carne, e della penitenza cristiana, la quale conviene ora che noi dichiariamo.

Conviene dunque considerare che l'uomo col peccato si era reso inutile al gran fine pel quale Iddio l'aveva creato, che era quello d'unirsi a lui e così partecipare della sua santità e della sua beatitudine; e, reso inutile, l'uomo doveva morire, perocchè non è secondo la divina sapienza e perfezione che sussista una

(1) *Ephes.* VI, 12.

cosa senza fine. Per questo già all'intimazione del precetto dato ad Adamo vi era annessa la comminazione della morte: *in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris* (1). Della morte poi dell'uomo fu occasione il diavolo, il quale aveva tolto a correre una sfida con Dio. Perocchè Iddio, per mettere alla prova la soggezione e fede degli Angeli, aveva creato l'uomo così mortale e fragile, com'egli è di sua natura, e aveva promesso di renderlo immortale santificandolo e fin anco divinizzandolo (coll'unirlo ipostaticamente al suo Verbo), e così renderlo oggetto d'adorazione agli angeli stessi, che per natura sono tanto più eccellenti dell'uomo. Alla qual parola di Dio credettero gli angeli buoni, e furono confermati in grazia. Ma i prevaricatori, superbi della loro eccellenza di natura, non credettero al misterio della divina parola, e parve loro un intollerabile abbassamento il pensiero di dover adorare una creatura tanto ad essi inferiore. Che anzi si lusingarono di poter distruggere un essere così fragile, come vedevano esser l'uomo. Quindi impossessatisi d'un frutto pensarono che entrerebbero nell'uomo, quand'egli, spiccatolo dall'albero, ne mangiasse; giacchè il cibo convertendosi nel corpo animato dell'uomo, essi potevano entrare a man salva nell'animalità, ossia nella vita soggettiva di questo essere, e farne quel governo che si proponevano. Il che diede occasione a Dio di avvertir l'uomo del pericolo, dandogli il precetto di non mangiare di quel frutto, coll'avviso che se ne avessero mangiato, sarebbero morti: il quale precetto amorevole dalla parte di Dio era d'altra parte opportuno per dar all'uomo occasione di sollevarsi al Creatore prestandogli fede ed obbedienza: il che era un vantaggio che Iddio traeva dalla malizia degli angeli ribelli. Questi dunque, posti all'impresa d'indur l'uomo a mangiare di quel frutto, trovarono dapprima l'opposizione del divino comando, ma ingannarono ben presto la donna promettendole, se n' avesse mangiato, di divinizzare lei e suo marito; il che era una pungentissima tentazione all'uomo, che sentiva tutta la potenza della vita e il voto della natura intelligente d'innalzarsi fino ad una infinita e divina eccellenza.

(1) Gen. II, 17.

La donna, compresa da una parte della grandezza della natura angelica che le parlava, la quale è da credere ch'ella abbia conosciuta smisuratamente maggiore della propria, cioè dell'umana, e tale da non potersi dall'uomo misurare, quindi indefinitamente grande (1); dall'altra, sollucherata dalla grandezza della promessa e dalla pienezza di cui godeva della vita umana, tenendosi sicura soverchiamente del futuro, riuscendole anche molesta la mortificazione e l'umiliazione dell'ubbidienza, e allettata dal senso che le mostrava il frutto oltremodo bello ed appetibile, e dalla curiosità di farne la prova, falsamente conchiuse esser cosa migliore il divenire pari a Dio per grandezza naturale, cioè fisica, e intellettuale, come le prometteva di presente l'angelo, secondando alla propria inclinazione morale, che non sia, opponendosi a questa, acquistare la perfezione morale coll'ubbidienza al divino comandamento intimatole in passato, la quale la obbligava ad una costante sudditanza a Dio medesimo. Vinta da questo falso consiglio, credette al seduttore, e negò fede all'eterna verità, e così cadde ella prima e poscia il marito nella colpa, e col frutto mangiato si unì colla grandezza diabolica da cui s'era data a sperare sì gran fortuna.

Così da una parte l'uomo naturale si rese inutile al fine della creazione, onde Iddio non aveva più cagione di difenderlo dalla morte; e dall'altra era entrato il demonio a guastare e disordinare l'umana natura, che rimase in tal guisa, e per giustizia divina, e per fragilità umana, e per istrazio diabolico, soggetta alla morte.

Lezione LXIV.

L'uomo naturale adunque fu reso inutile: condannato alla morte, posseduto dal diavolo, che altro non fa che vie più disordinarlo e guastarlo, e condurlo più prontamente alla morte e al

(1) La ragione dell'idolatria consiste nel concepir l'uomo una grandezza *indefinita*, la quale non potendosi da lui misurare, è scambiata coll'*infinita*. V. *Frammenti d'una storia dell'empietà.*

peccato che ne è lo stimolo (1). Se così fossero restate le cose l'umanità sarebbe rimasa distrutta, e il demonio avrebbe vinta la sfida col Creatore.

Ma il Creatore non poteva perdere, e questa momentanea vittoria del demonio era l'occasione, la via, il mezzo col quale il Creatore medesimo voleva dar compimento al suo misericordioso disegno. Egli spiegò dunque il mistero della sua eterna volontà cogli avvenimenti.

Preservò dal peccato originale una donzella eletta da tutta la stirpe d'Adamo, nella quale nulla potesse il demonio: alla quale preservazione dall'infezione originale bastava che rimanesse incorrotto un menomo seme nell'uomo, trascurato forse dal demonio stesso, dal quale seme incorrotto passato di generazione in generazione uscisse a suo tempo la Vergine che doveva schiacciare il capo al serpente (2). In questa Vergine s'incarnò per opera di Spirito Santo il Verbo, e così l'uomo che ne nacque fu non solo uomo ma Dio ad un tempo. Quest'uomo aveva la natura umana perfetta, incontaminata, del tutto innocente: a lui non era dovuta la morte.

Gli altri uomini morendo pagavano la pena del peccato; per essa erano disfatti da uomini perdendo la vita soggettiva; nè dalla morte v'aveva possibile ritorno. L'Uomo-Dio nacque passibile e mortale, come gli altri figliuoli di Adamo, quantunque, essendo Dio, se avesse voluto avrebbesi potuto rendere immortale e impassibile, e sottrarsi in qualsivoglia guisa alla morte ed alle sofferenze. Ora il far questo era un atto di gran virtù, perchè era un rinunziare generosamente al proprio; era un atto di virtù, perchè in tale stato d'Uomo-Dio aveva occasione di esercitare con maggior ampiezza tutte le virtù verso Dio e verso gli uomini; era un atto di umiltà e di soggezione a Dio, onde solo egli aspettava ogni esaltamento ed ogni gloria; ed era un atto d'amore verso gli uomini, di cui voleva partecipare la somiglianza e tutti i mali, eccetto il peccato, e così poter con esso loro più comodamente trattare, e istruirli sull'abisso in cui erano caduti e sulla necessità

(1) I Cor. xv, 56. (2) Gen. iii, 15.

di convertirsi a Dio colla parola e coll'esempio. Ora, se questo era moralmente eccellente, era mestieri che l'Uomo-Dio, che doveva in sè accogliere tutta la grandezza morale che è la vera e compiuta grandezza, ciò che non aveva inteso l'uomo primitivo, pigliasse questa via sublime: e così fece.

Ma il Padre, oltracciò, abbandonò quest'agnello innocente alla rabbia de' lupi. Gli uomini rei e schiavi del demonio non poterono sostenere la vista del giusto nel mezzo di essi. Essi dunque dissero e fecero quello che si trovava già scritto molti secoli prima nelle Scritture, le quali dovevano compirsi (1), e Iddio ve l'aveva fatto scrivere acciocchè apparisse che era il suo eterno decreto. Dissero: *Circumveniamus ergo justum, quoniam inutilis est nobis, et contrarius est operibus nostris, et improperat nobis peccata legis, et diffamat in nos peccata disciplinae nostrae. Promittit se scientiam Dei habere, et Filium Dei se nominat. Factus est nobis in traductionem cogitationum nostrarum. Gravis est nobis etiam ad videndum, quoniam dissimilis est aliis vita illius, et immutatae sunt viae ejus. Tanquam nugaces aestimati sumus ab illo, et abstinet se a viis nostris tanquam ab immunditiis, et praefert novissima justorum, et gloriatur patrem se habere Deum. Videamus ergo si sermones illius veri sint, et tentemus quae ventura sunt illi, et sciemus quae erunt novissima illius. Si enim est verus Filius Dei, suscipiet illum, et liberabit eum de manibus contrariorum. Contumelia et tormento interrogemus eum, ut sciamus reverentiam ejus, et probemus patientiam illius. Morte turpissima condemnemus eum: erit enim ei respectus ex sermonibus illius* (2). Tutto ciò alla lettera gli uomini compirono col solo Giusto, il S. N. Gesu' Cristo: *fecerunt quae manus tua et consilium tuum decreverunt fieri* (3). Gesu' Cristo espresse alla stessa guisa del libro della Sapienza il fatto dell'odio gratuito, con cui il perseguitarono gli uomini: odio tutto proprio di Cristo solo, perchè solo aveva la pienezza della giustizia, della santità e della divinità. Ai suoi parenti, che lo esortavano a recarsi nella

(1) « Sed ut impleantur scripturae », Marc., xiv, 49 — Vedi Luc., xxi, 22; xxii, 37; xxiv, 44 — Joann., xvii, 12; xix, 24, 36, 37.

(2) Sap. ii, 12-20.

(3) Actor. iv, 28.

Giudea per farsi conoscere, rispose: *Non potest mundus odisse vos: me autem odit: quia ego testimonium perhibeo de illo, quod opera ejus mala sunt* (1). E altrove: *quaeritis me interficere, quia sermo meus non capit in vobis. Ego quod vidi apud Patrem meum loquor: et vos quae vidistis apud patrem vestrum facitis* (2), e poco appresso: *Nunc autem quaeritis me interficere, hominem, qui veritatem vobis locutus sum, quam audivi a Deo* (3); e ancora: *Si Deus pater vester esset, diligeretis utique me: ego enim ex Deo processi et veni: neque enim a meipso veni, sed ille me misit. Quare loquelam meam non cognoscitis? Quia non potestis audire sermonem meum. Vos ex patre diabolo estis: et desideria patris vestri vultis facere: ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit: quia non est veritas in eo: cum loquitur mendacium ex propriis loquitur, quia mendax est et pater ejus* (4). Conviene anche osservarsi, che mentre Cristo diceva a' suoi parenti, quando ancora non credevano in lui: *Non potest mundus odisse vos* (5), dice all'incontro ai suoi discepoli che già credevano e quindi erano incorporati con lui: *Si mundus vos odit, scitote quia me priorem vobis odio habuit. Si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret: quia vero de mundo non estis, sed ego elegi vos de mundo, propterea odit vos mundus. Mementote sermonis mei quem ego dixi vobis: Non est servus major domino suo. Si me persecuti sunt et vos persequentur: si sermonem meum servaverunt, et vestrum servabunt. Sed haec omnia facient vobis propter nomen meum: quia nesciunt eum, qui misit me. Qui me odit, et Patrem meum odit. Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent: nunc autem et viderunt et oderunt et me et Patrem meum. Sed ut adimpleatur sermo, qui in lege eorum scriptus est: « Quia odio habuerunt me gratis* (6) ». E più altre volte predice ai suoi seguaci che saranno trattati come lui, perchè *non est discipulus supra magistrum* (7), che anzi l'Apostolo pronuncia in generale

(1) Joann. VII, 7.
(2) Joann. VIII, 38.
(3) Ivi, 40.
(4) Ivi, 42-44.
(5) Joann. VII, 7.
(6) Ivi, XV, 18-25.
(7) Matth. X, 24; XXIV, 9.

che *omnes qui pie volunt vivere in Christo* JESU *persecutionem patientur* (1).

Questa è la lotta fra l'uomo vecchio e il nuovo: quella lotta medesima che si manifesta nell'uomo rigenerato fra lui e quel rimasuglio d'uomo vecchio che ci rimane, fra lo spirito e la carne. Solamente che l'uomo nuovo, che vive della vita di Cristo ed opera secondo gli istinti di questa vita, non ha più in se stesso per avversario un altro uomo, ma solamente delle forze nemiche quali sono la concupiscenza e il demonio che più o meno vi si può maneggiare. All'incontro nella lotta fra Cristo e il mondo, ciòè gli uomini malvagi, e lo stesso si dica della lotta fra i cristiani che sono in Cristo e i malvagi che li perseguitano, il combattimento non è della persona umana e delle forze nemiche, che appartengono alla natura dell'uomo ma non sono costituite in persona, ma bensì fra persone e persone, fra uomo ed uomo. La causa nulladimeno e la natura del combattimento è la medesima: salvo che nel primo caso tale combattimento è un fenomeno che si manifesta entro un individuo; nel secondo è un fenomeno che si manifesta in più individui, gli uni persecutori o insidiatori, gli altri perseguitati o insidiati.

LEZIONE LXV.

Napoli, S. Efrem Nuovo, 20 maggio 1849;
Dominica infra Oct. Ascens. D. N.

Esigendo dunque la perfezione della virtù, nel che consiste la grandezza morale, che l'uomo sia inteso unicamente a fare la volontà di Dio, e che dimentichi se stesso, cioè gli interessi proprii soggettivi, per non vivere che a seconda dell'oggetto; e quindi esigendo di aspettare ogni protezione, difesa, laude e gloria da Dio medesimo, che provvede magnificamente a' suoi servitori; esigendo finalmente che tutto ciò che appartiene al bene eudemonologico si brami e si aspetti come un effetto

(1) II Timoth. III, 12.

che fiorisce dal bene morale, di cui, secondo l'ordine ontologico, deve essere una cotale appendice e finimento, e non da se stesso senza la sua connessione naturale del bene morale: era mestieri che Cristo, destinato ad essere tipo e il realizzamento d'ogni perfezione, non provvedesse al proprio esaltamento, non usasse della divinità che possedeva a rendersi impassibile e glorioso, o a sottrarsi in altro modo dalle condizioni penali degli altri uomini, e quindi nè pure a togliersi dalla persecuzione che gli sarebbe fatta a cagione della sua giustizia odiata dal mondo maligno, che non riconosceva altra grandezza umana se non la fisica e l'intellettuale, ma che anzi sopportasse per la giustizia l'estremo dei patimenti e la morte. Il Padre celeste, per la ragione appunto che amava il Verbo incarnato d'un amore eterno ed infinito, doveva volere questa grandezza e perfezione morale di Cristo, in cui l'umanità doveva essere recata all'estrema altezza della eccellenza, la quale nel bene morale primieramente consiste. Questa dunque fu l'opera commessa dal Padre al Figliuolo mandato da lui nel mondo; questa volontà del Padre fu l'unica e costante regola della condotta di Cristo: *Meus cibus est, ut faciam voluntatem ejus qui misit me, ut perficiam opus ejus* (1). L'opera del Padre era l'uomo: quest'opera doveva essere condotta alla perfezione dal Figliuolo vestito dell'umana natura. *Non quaero voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (2): cioè, io non cerco la mia volontà umana, soggettiva, non vo dietro all'istinto limitato dell'umanità; ma cerco la volontà perfettissima ed infinita di Dio Padre da cui procedo, e da cui sono mandato al mondo. Or questa volontà del Padre era ella una volontà positiva ed arbitraria? Voleva così il Padre perchè così era bene, ovvero era bene perchè così voleva il Padre? E se il Padre voleva così perchè era bene, qual è la ragione onde Cristo disse sempre esser venuto a far la volontà del Padre, in luogo di dire esser venuto a fare ciò che in se stesso era il bene perfetto, giacchè in tal caso l'esser bene ciò che faceva sarebbe stato una ragione del suo operare anteriore a quella

(1) Joann. IV, 34. (2) Joann. V, 30.

della volontà del Padre, giacchè l'esser bene sarebbe stato la ragione dello stesso volere del Padre? Se poi la volontà del Padre era unicamente positiva ed arbitraria, non sarebbe ella stata una volontà senza ragione? e una volontà crudele, come quella che sommetteva il Figliuolo a tanto patimento senza una necessità?

Per rispondere a questa difficoltà conviene prima di tutto riflettere, che non vi ha nulla di anteriore alla divinissima Trinità: non vi ha Dio, perchè Iddio è la Trinità; non vi ha l'essere, perchè l'essere è Dio; non vi ha l'ordine dell'essere, perchè appunto non vi ha l'essere, e l'ordine intrinseco e fondamentale dell'essere consiste nelle relazioni personali che costituiscono l'augustissima Triade; non vi ha dunque nè pure la forma morale dell'essere, perchè non vi ha l'ordine dell'essere di cui la forma morale è parte completiva. Ora questa forma morale è prima di tutto, nella sua assoluta ed originale perfezione, come persona, la persona dello Spirito Santo. Ora la persona dello Spirito Santo, che è l'essere oggettivo amato per se stesso, procede dal Padre per mezzo del Figliuolo *per modum voluntatis*, come dicono i Teologi, giacchè amare e volere suonano lo stesso, onde l'essere oggetto persona, amato ossia voluto per se stesso dalla sussistenza, cioè dal Padre, è lo Spirito Santo dove risiede l'assoluto bene morale, l'assoluta e personale santità. Vi ha dunque una volontà personale del Padre che è la spirazione che mette in atto lo Spirito Santo, nel quale la moralità essenziale come in proprio fonte si raccoglie. Non è anteriore adunque a questa volontà alcun bene morale, ma il bene morale originariamente da essa procede e si costituisce, ed è ad essa contemporaneo, ma secondo l'ordine logico posteriore. Convien dunque dire che la volontà del Padre, di cui parliamo, sia la ragione prima anteriore ad ogni moralità; ma, lungi da essere irragionevole ed arbitraria, è anzi quella che costituisce ogni ragione morale, ed è necessaria, come è necessaria nell'essere divino la spirazione del Santo Spirito che compisce e perfeziona la divinità sussistente in tre forme persone. A questa volontà per tanto si riferiva GESU' Cristo quando diceva di cercare non la volontà propria, ma la volontà di colui che lo ha mandato, di colui da cui egli stesso generato *ab eterno* aveva

ricevuto di spirare, con una sola spirazione, lo Spirito Santo; di volere l'essere per sè voluto, per sè amato. Quest'essere adunque, in quanto è infinitamente amato, è l'oggetto della volontà del Padre e del Figliuolo, e la norma dell'operare di Cristo, il quale perciò doveva dare le massime ed esterne prove dell'amore verso l'essere stesso, sia in Dio dov'è assolutamente e per essenza, sia negli uomini dov'è contingente, relativo e partecipato.

E quindi tale volontà del Padre, avendo una necessità morale, è chiamata da Cristo anche precetto, o mandato, e s'estende a tutte le azioni e passioni di quello che doveva esser tipo agli uomini di ogni perfezione: *quia ego ex meipso non sum locutus, sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit quid dicam, et quid loquar. Et scio quia mandatum ejus vita aeterna est. Quae ergo ego loquor, sicut dixit mihi Pater, sic loquor* (1).

E dice che questo mandato del Padre è la vita eterna, a cui riscontro sta la vita temporale; perocchè quel mandato essendo essenzialmente morale, contenente cioè la spirazione dello Spirito Santo che è il bene morale sussistente personalmente, esso dee contenere necessariamente la *vita morale*, la quale di natura sua è eterna.

Con che in pari tempo dimostra, quanto il mandato del Padre valga più della vita temporale, la quale è passeggiera e momentanea, per modo che nulla si debba riputare il getto di questa pel guadagno di quella. Per adempire dunque questo mandato, e mostrare il suo amore al Padre (e nell'amore, come dicevamo, sta la forma morale dell'essere), Cristo non prezzò punto la temporale sua vita, e si soppose a quella passione che doveva essere l'estremo della morale eccellenza: *Jam non multa loquar vobiscum. Venit enim princeps mundi hujus et in me non habet quidquam. Sed ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio. Surgite eamus hinc* (2). Il che è quanto dire che non moriva per necessità di giustizia, giacchè il demonio, che in lui non possedeva cosa alcuna, non aveva alcun diritto di conquista sopra di lui, e però non poteva dargli morte

(1) Joann. XII, 49 50.

(2) Joann. XIV, 30-31.

come agli altri uomini. Ma che egli nulladimeno moriva non costretto, ma per ispontaneo amore al Padre: il quale amore tuttavia era una necessità morale, e però un mandato del Padre, che, volendo in lui l'eccellenza morale, voleva l'amore e la prova suprema dell'amore, lo spontaneo sacrificio della vita. Onde la morte di Cristo fu al tutto spontanea ed effetto d'amore: ma, perchè questa spontaneità d'amore era la suprema eccellenza della virtù del Padre voluta nel suo Figliuolo umanato, perciò era ad un tempo stesso un mandato o precetto del Padre suo. Le quali due qualità, in apparenza opposte ma veramente armoniche, della morte di Cristo, cioè l'essere essa effetto di spontaneo amore e nello stesso tempo mandato del Padre che voleva questo amore nel Figliuolo, sono congiunte da Cristo anche in queste altre sue parole: *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me: sed ego pono eam a meipso; et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo* (1). E che il sacrificio dipendesse dalla sua libera volontà era stato già predetto anche da Isaia che aveva scritto di lui: *Oblatus est quia ipse voluit, et non aperuit os suum: sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum* (2). Ora, nelle citate parole di Cristo trovasi la conferma di quanto abbiamo detto: « Per questo, dice, mi ama il Padre, perchè io depongo l'anima mia per riprenderla ». Ora l'amore, che il Padre ha al suo Verbo come essenzialmente amabile ed amato, è la spirazione dello Spirito Santo; il Verbo, *in quanto* è oggetto amato, e non in quanto è Verbo cioè oggetto sussistente per sè cognito, è la persona dello Spirito Santo, la quale amabilità amata è l'essenza morale. Convien adunque che anche il Verbo incarnato, l'Uomo-Dio, fosse amato dal Padre, in quanto attuava la massima virtù morale, il massimo amore, di cui il sacrificio della vita temporale è il massimo atto, la massima prova: di maniera che il mandato dato a Cristo dal Padre è un atto di massimo amore del Padre verso il Figlio, è l'amore stesso del Padre e del Figliuolo

(1) Joann. x, 17-18. (2) Is. LIII, 7.

formante la norma che doveva seguire l'umanità assunta dal Figliuolo.

Ed ancora è da osservarsi, che non è solo volontà e mandato del Padre che il Figliuolo deponga spontaneamente la sua vita temporale acciocchè così eserciti la perfezione della virtù morale, ma è volontà del Padre altresì che poi la riprenda, e non più temporale, ma impassibile, gloriosa, resa vita eterna; e quindi il Figliuolo, a capello in accordo col Padre, non la dimette per dimetterla, ma per riassumerla dimessa; e in questo ancora è amato dal Padre, e in questo ancora ama il Padre: « Per questo mi « ama il Padre, perchè io depongo l'anima mia per assumerla di « nuovo. Nessuno me la toglie; ma io la pongo da me stesso, « ed ho la potestà di riassumerla. Questo comandamento ho io « ricevuto dal Padre ». Onde il comandamento del Padre si estende, non meno che alla morte, altresì alla risurrezione del Figliuolo: il male ed il bene per amore egualmente; e l'amore del Padre che vuole, è l'amore del Figliuolo che eseguisce; tutto il comandamento non è che amore: il bene eudemonologico qui tiene la naturale sua relazione col bene morale; non precede quello, è una sequela, un'appendice, un compimento di questo.

Lezione LXVI.

Fra le ragioni, per le quali il Padre permise che il suo Figliuolo incarnato incontrasse la morte, si può annoverare anche quella, acciocchè apparisse manifesto dove tendesse l'uomo guasto dal peccato adamitico e in possesso del Demonio; a che conduceva lo sviluppo di un tal germe funesto; qual frutto era proprio di un tal albero. La profonda nequizia di un tal germe, la malizia diabolica che in esso operava, non sarebbe apparita intieramente agli occhi degli uomini; sarebbe stata nascosta, e quindi giudicata troppo più benignamente del merito, se non fosse pervenuta a commettere, in cospetto di tutte le nazioni, il deicidio.

Laonde Simeone aveva predetto a Maria: *Ecce positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum in Israël, et in signum*

cui contradicetur, *et tuam ipsius animam pertransibit gladius*, UT REVELENTUR EX MULTIS CORDIBUS COGITATIONES (1). E forse, quando la turba rispondeva a GESU' Cristo che aveva detto *perchè mi volete uccidere?*, che nessuno lo voleva uccidere, ella non sapeva ancora il reo disegno de' principali della Sinagoga, e tuttavia GESU' Cristo rimprovera alla turba stessa che volesse ammazzarlo (2), per indicare che, quantunque la turba a cui favellava non avesse forse attuata una tale intenzione, tuttavia la portava virtualmente in se stessa nel peccato di cui era infetta.

Non avendo adunque Cristo difeso se stesso, e il Padre suo avendolo abbandonato nelle mani degli uomini peccatori (3), egli fu crocifisso in odio della verità e della giustizia che predicava e che mostrava luminosissima e perfetta in se medesimo: il che rese Cristo il primo dei martiri e de' penitenti.

Or, prima di avanzarci nel nostro ragionamento, consideriamo chi era GESU' Cristo. Egli era prima di tutto Dio, era il Verbo che costituiva la sua personalità; ma era ad un tempo uomo. E qual uomo era? In quanto era uomo senza peccato, egli era l'uomo innocente, il nuovo Adamo. Ma in quanto egli aveva voluto ricever la carne proveniente da Adamo, la carne passibile e mortale soggetta a tutte le infermità e dolori provenienti dal peccato, di cui egli non partecipava, egli era il *Figliuolo dell'uomo*. Con questa umile denominazione amò GESU' Cristo di chiamarsi (4); *Figliuolo dell'uomo* significava qualche cosa di più basso ed umile di *uomo*. Perocchè la denominazione *uomo* non involgeva il concetto di uomo decaduto dal primitivo suo stato, di uomo destinato alla morte; ma l'altra di *Figliuolo dell'uomo* indicava lo stato di decadimento, indicava il figliuolo del peccatore, indicava colui che soggiaceva alla pena del peccato.

In questa condizione di uomo passibile e mortale, onde alcuni Padri si esprimono dicendo che aveva assunta la carne del

---

(1) Luc. II, 34.
(2) Jo. VII, 20.
(3) Matth. XXVII, 46.
(4) Matth. VIII, 20; IX, 6; X, 23; XI, 19; XII, 8, 32, 40; XIII, 37, 41; XVI, 13, 27, 28; XVII, 9, 12, 21; XVIII, 11; XIX, 28; XX, 18, 28; XXIV, 27, 30, 37, 39, 44; XXV, 31; XXVI, 2, 24, 45, 64, ecc.

peccato, egli poteva esercitare la massima virtù, rendersi l'esempio perfettissimo degli uomini, e morire calunniato e perseguitato per la giustizia, il che è appunto il maggiore esercizio e segno della morale perfezione. E tuttociò egli, ed il Padre suo, permise appunto che avvenisse.

Ora, qual fu l'eterno disegno, l'ineffabile mistero che si racchiudeva in questa permissione?

Ecco quanto conseguì dal fatto della morte di Cristo. La morte di tutti gli altri uomini era pura giustizia: pagato questo debito non avanzava loro nulla che potesse restituirli in vita, erano morti per sempre. Ma la morte di Cristo non era atto di giustizia, perchè non era giusto che l'innocente, il Santo, l'Uomo Dio patisse e morisse. Quest'uomo, e ad un tempo Dio, s'era abbandonato sino alla fine nelle mani del Padre suo; e per quella illimitata confidenza non aveva sottratto se stesso, come poteva, dai dolori; non aveva voluto dar nulla a se stesso, avea voluto tutto aspettare, tutto ricever dal Padre, perocchè questo era conforme alla norma della virtù, secondo la quale « è migliore il dare che il ricevere » (1). Cristo non aveva mai pensato che a dare a Dio e agli uomini, in che consiste la generosità, ma generosità illimitata ed eroica. Ma il Padre per un istante lo abbandonò, non lo protesse contro i suoi persecutori, lo lasciò spirare in sulla croce. E se mandò l'angelo a refocillarlo nell'orto, fu unicamente acciocchè non morisse nella tristezza e nell'agonia in cui era caduto, dando un ristoro fisico alla sua umanità languente acciocchè fosse riserbata al sacrificio della croce. Onde Cristo morì da parte sua due volte: sofferendo prima il supplizio del senso interno, cioè dell'imaginazione nel Getsemani; e poscia soffrendo il supplizio del senso esterno sul Calvario. Sicchè l'umanità in Cristo sofferì tutto ciò che poteva sofferire sino alla morte dell'una e dell'altra parte di cui risulta la facoltà sensitiva dell'uomo, cioè da parte della fantasia e da quella dell'esterno sensorio. Tutto questo senza che lo meritasse, perchè del tutto innocente, meritando anzi il contrario perchè pieno d'ogni santità.

(1) Act. XX, 35.

Ma il Padre è l'essenziale giustizia, e come giusto l'aveva invocato il Figliuolo quando aveva detto: « Padre giusto, il mondo « non ti conobbe, ma io ti ho conosciuto: e questi conobbero « che tu mi hai mandato. E feci lor noto il tuo nome, e noto lo « farò, acciocchè la dilezione colla quale tu hai amato me sia in « essi, ed « IO SIA IN ESSI » (1). Era dunque necessario che il Padre, come giusto, compensasse il Figliuolo di quanto aveva così ingiustamente tollerato e patito quasi fosse stato il massimo peccatore. I meriti del Figliuolo avevano d'altra parte un valore infinito, perchè unito ipostaticamente colla divinità in modo che si poteva dir veramente, per la comunicazione degli idiomi, che Dio stesso aveva patito ed era morto. Conveniva dunque, ad aggiustare queste partite della divina giustizia sbilanciate, 1° che l'umanità di Cristo, restituita alla vita non più mortale, fosse assunta agli onori divini, collocata nel più alto seggio alla destra del Padre; 2° che tutti i desiderii dell'umanità fossero appieno appagati, e posciachè fra questi ci aveva quello di dominare i suoi nemici, di esser fatta signora del mondo, anche questo doveva essere appagato. Queste due cose erano state predette e promesse al Figliuolo nelle antiche Scritture, e particolarmente nel Salmo che narra queste promesse così: « Disse il Signore al « mio Signore: Siedi alla mia destra fino a tanto che io ponga « i tuoi nemici sgabello a' tuoi piedi. Il Signore emetterà da « Sionne la verga della tua virtù: signoreggia nel mezzo de' tuoi « nemici. Teco è il principio nel dì della tua virtù fra gli splen- « dori della santità: ho generato te dall'utero prima del lucifero. « Giurò il Signore e non si pentirà: Tu sei Sacerdote in eterno « secondo l'ordine di Melchisedecco. Il Signore è alla tua destra: « Egli stritolerà i regi nel giorno dell'ira sua: farà giudizio tra « le nazioni: empierà di rovine ogni cosa: farà battere in sul « terreno il capo di molti. Egli s'abbevererà al torrente della « strada: perciò alzerà il capo » (2). In questo magnifico e sublimissimo Salmo il Padre dice al Figliuolo che ha consumato il suo sacrificio, e che s'è abbeverato al torrente della tribolazione

(1) Joann. XVII, 25-26. (2) Ps. CIX.

e della povertà: « Sorgi e siedi alla mia destra ». Ecco la prima parte della mercede dovuta al Figliuolo: l'assunzione all'immortalità ed alla gloria divina della sua divina umanità. E di questa parte Cristo aveva detto: *Ego te clarificavi super terram: opus consummavi quod dedisti mihi ut faciam: et nunc clarifica me tu Pater apud temetipsum claritate quam habui priusquam mundus esset apud te* (1). Le quali parole rammentano quelle di S. Giovanni: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum;* e vengono a dire: Io prima d'esser manifestato agli uomini, anzi prima che fossero gli uomini e il mondo, cioè ab eterno, ero Dio: io fui generato prima dell'astro della luce fra gli splendori della santità, come dice il citato Salmo, della tua stessa sostanza, *ex utero.* Ora tu dunque decora anche la mia umanità di questa stessa gloria divina ed infinita, che come Dio non ho mai perduta, siccome tu già prima della costituzione del mondo hai predestinato nel tuo altissimo e sapientissimo consiglio facendomi sedere glorioso appresso di te, cioè alla tua destra. Dove scorgesi che l'espressione adoperata da S. Giovanni al cominciamento del suo Vangelo, *apud Deum*, conviene, benchè in diverso significato, non meno alla divinità che all'umanità di Gesu' Cristo, in quanto questa è indivisa dalla divina persona. Questa comincia nel tempo a fruire di tal gloria per una cotale partecipazione, quando il Verbo la fruì ab eterno ed essenzialmente.

Lezione LXVII.

L'altra parte del compenso e della mercede dovuta a Cristo si è l'accontentamento di ogni naturale desiderio della sua umanità rispetto agli uomini co' quali ha comune la natura umana. Il desiderio naturale dell'uomo è quello di essere il signore e dominatore del mondo, e di aver tanta potenza da poter sottomettere pienamente a sè i suoi nemici. Il qual desiderio è malvagio

(1) Joann. xvii, 4.

qualora non sia sottomesso alla giustizia e si voglia soddisfare indebitamente e senza un legittimo titolo, come avviene; ma in se stesso è fondato nella natura, e però non punto nè poco riprovevole: quand'anzi è tale che innalza e nobilita l'umana natura. Quindi nel citato Salmo Iddio dà a Cristo in piena balìa il mondo: gli promette di porre i suoi nemici a sgabello de' suoi piedi, lo esorta a signoreggiare nel mezzo di essi: la verga, cioè la potenza di Dio, uscirà da Sionne che rappresenta la giustizia, il bene morale, facendo che dalla virtù morale proceda la forza; e dice che nel giorno del suo trionfo sarà seco il principio, cioè Dio Padre, che è essenzialmente il principato, non solo il principe.

Ma in qual maniera l'Uomo-Dio si prevale di tanta potenza accordatagli, di quella potestà di cui Cristo stesso aveva detto *dedisti ei potestatem omnis carnis* (1), e ancora dopo la resurrezione: *data est mihi omnis potestas in coelo et in terra* (2).

Amando Cristo come uomo la natura umana che egli possedeva, doveva amarla anche in tutti i suoi simili. Quindi, secondando il suo naturale affetto, doveva, colla risurrezione di tutti gli uomini, restituire tutta la natura umana distrutta colla morte. In tal modo egli vinceva il demonio, disciogliendo il maligno disegno di perdere questa fragile e mortale natura, che pure Iddio come opera sua voleva conservata. Aboliva anche il peccato originale, in quanto esso consiste e procede dalla corruzione della carne, dando ai risorti, quanto a sè, qualora non abbiano peccati attuali, un corpo perfetto. Onde l'Apostolo: *Nunc autem Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium: quoniam quidem per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* (3). E altrove dice che *purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram majestatis in excelsis* (4), attribuendo alla gloria di Cristo che siede in cielo, e di là può render partecipi gli uomini della sua gloria, la purgazione dei peccati.

Ma non bastava a Cristo il restituire al genere umano, già divenuto preda della morte, la vita sua propria: l'affetto, di cui

(1) Joann. XVII, 2.
(2) Matth. XXVIII, 18.
(3) I Cor. XV, 20-22.
(4) Hebr. I, 3.

ardeva verso Dio e verso i suoi simili, troppo più richiedeva. È proprio della natura umana l'amicizia; niuna cosa più desidera l'uomo non corrotto quanto l'unione col suo simile: ciascun uomo sente di non essere tutta la natura umana, e che una parte di questa è in altri individui: a lui sembra dunque di completare in se medesimo la umana natura, qualora può congiungersi il più strettamente che egli possa con altri individui della natura stessa, e divenir quasi una sola cosa con essi. Ma i vincoli, coi quali gl'individui umani possono stringersi ed adunarsi insieme, sono limitati dalle condizioni della stessa natura. Uno, e forse il più intimo di questi vincoli, è il coniugale che dell'uomo e della donna fa una sola carne, in cui vivono due anime concordi. Questa imagine viene adoperata nelle Scritture per indicare la stabile, perpetua e reale unione di Cristo co' suoi santi in Cielo. Cristo, quale Sposo, celebra colà eterne nozze colla Sposa sua la Chiesa in istato di termine, che è la società dei predestinati già comprensori. Giovanni nell'Apocalisse descrive la visione avuta di questa Sposa dell'Agnello nell'atto ch'ella scendeva da Dio di Cielo in terra: *Et venit unus de septem Angelis habentibus phialas plenas septem plagis novissimis, et locutus est mecum dicens: Veni et ostendam tibi Sponsam uxorem Agni. Et sustulit me in spiritu in montem magnum et altum, et ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem descendentem de coelo a Deo, habentem claritatem Dei: et lumen ejus simile lapidi pretioso tamquam lapidi jaspidis, sicut crystallum* (1).

Nel Cantico de' Cantici si cantano i casti amori, divini preludii in terra dello stabile indissolubile matrimonio la cui consumazione è la stessa beata eternità: quivi non cade infedeltà di sorta o raffreddamento d'affetto. Or, come il coniugio è tolto a simbolo delle nozze di Cristo e della Chiesa, così viceversa quest'unione mistica, essendo perfettissima e santissima, diviene l'esemplare del coniugio dell'uomo e della donna cristiana, partecipando Cristo ai suoi seguaci che si uniscono in matrimonio di quella grazia e santità spirituale che annoda lui ineffabilmente colla

(1) Apoc. XXI, 9-11.

Chiesa beata. Laonde S. Paolo dice: *Viri diligite uxores vestras sicut et Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta et immaculata* (1).

Laonde Cristo in compenso, e mercè de' suoi meriti e ineffabili patimenti senza alcuna sua colpa sostenuti, potè dal genere umano cavarsi la Chiesa, cioè unire e incorporare a sè quel numero di uomini che a lui piace, e fra questi eleggere quelli che partecipino della sua gloria. *Ascendisti in altum*, avea detto il Salmista, *cepisti captivitatem; accepisti dona in hominibus* (2). Il qual luogo, commentato da S. Paolo, dice: *Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Propter quod dicit: Ascendens in altum captivam duxit captivitatem: dedit dona hominibus. Quod autem ascendit, quid est nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae? Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes coelos ut impleret omnia* (3).

Così Cristo in conseguenza della gloria ottenuta co' suoi patimenti e della signoria del genere umano, atteso l'amor suo verso di Dio suo Padre e verso gli uomini consorti della natura da lui assunta, divenne loro redentore dalla morte e dal peccato originale, loro maestro e salvatore da tutte le colpe attuali, e loro glorificatore. Quindi ebbe la dignità di mediatore e di sacerdote, non solo quella di Re, come soggiunge il Salmo sopra citato: *Juravit Dominus et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech* (4).

La dottrina del sacerdozio di Cristo è profondamente esposta nella lettera di S. Paolo agli Ebrei. In essa dimostra l'Apostolo come questa dignità di Pontefice se l'acquistò Cristo e meritò col suo essere passibile e mortale, e la esercitò co' suoi patimenti coi quali fece il sacrificio di se stesso. *Unde debuit per omnia fratribus similari*, dice l'Apostolo, *ut misericors fieret, et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi. In eo enim in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis, qui tentantur, au-*

(1) Ephes. v, 25-27.
(2) Ps. LXVII, 19.
(3) Ephes. IV, 7-10.
(4) Ps. CIX, v. 4.

xiliari (1). Il che viene a dire che avendo Cristo patito ed essendo stato tentato, quando la giustizia divina non avea cosa da punire in esso, conveniva che la giustizia stessa, che non concede che l'innocente soffra alcuna pena, dèsse a Cristo un ristoro e compenso del patimento sofferto e non meritato; e questo fu il lasciargli podestà non solo di risorgere egli stesso impassibile ed immortale, ma di poter anco venire in ajuto de' suoi fratelli nei loro patimenti e nelle loro tentazioni. Dice ancora: *Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris; tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato* (2).

Dove è da considerare, esser così fatta l'umana natura, che dall'esperienza del patimento ella ritenga una positiva cognizione di esso, la quale, per la legge della simpatia che è fra individui aventi una stessa natura, rende lei compassionevole e pietosa: e la natura umana in Cristo volle subire le leggi, fra le quali anche questa, alle quali essa natura soggiace. E quantunque ogni cosa meritassero i suoi patimenti, a compensazione de' quali ogni suo desiderio doveva venire soddisfatto dal Padre; tuttavia, perchè doveva esercitare in ogni cosa la massima generosità ed essere a noi compiuto modello, volle avere la gloria e la vita dovutagli piuttosto come impetrata con umili preghiere, che per giustizia meritata: o certo nell'uno e nell'altro modo. Di che di nuovo S. Paolo: *Et quidem cum esset Filius Dei didicit ex iis quae passus est obedientiam: et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae, appellatus a Deo pontifex juxta ordinem Melchisedech* (3).

Il sacrificio adunque di Cristo ebbe virtù di rimettere i peccati degli uomini, perocchè, come dice S. Paolo: *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit* (soffrì d'esser trattato come un peccatore), *ut nos efficeremur justitia Dei* IN IPSO (4); ed essendo egli risorto dopo aver patito, ed entrato in cielo, ivi egli esercita un perpetuo sacerdozio, e può riconciliare e far partecipi della stessa gloria quanti uomini a lui piace. Perocchè, come dice di nuovo S. Paolo, egli è fatto sacerdote « non secundum legem

(1) Hebr. II, 17.
(2) Ivi, IV, 15.
(3) Hebr. V, 8-10.
(4) II Cor. V, 21.

« mandati carnalis, sed secundum virtutem vitae insolubilis » (1), e soggiunge: « Et alii quidem plures facti sunt sacerdotes, idcirco « quod morte prohiberentur permanere: hic autem, eo quod ma- « neat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. Unde et « salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad « Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis » (2). Laonde il solo sacrificio della morte di Cristo, dalla quale risorse glorioso, fu accettevole ed efficace per sempre a rimettere i peccati e salvare gli uomini. « Non enim in manufacta Sancta Jesus « introivit exemplaria verorum; sed in ipsum coelum, ut appa- « reat nunc vultui Dei pro nobis. Neque ut saepe offerat semet- « ipsum, quemadmodum Pontifex intrat in sancta per singulos « annos in sanguine alieno, alioquin oportebat eum frequenter « pati ab origine mundi: nunc autem semel, in consummatione « saeculorum, ad destitutionem peccati, per hostiam suam ap- « paruit. Et quemadmodum statutum est hominibus semel mori, « post hoc autem judicium: sic et Christus semel oblatus est ad « multorum exhaurienda peccata; secundo sine peccato apparebit « expectantibus se in salutem » (3). Imperocchè è da considerarsi che i sacerdoti della nuova legge, sebbene molti, tutti partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo, e non offrono se non la medesima oblazione, cioè il corpo ed il sangue di Cristo. Nel che ancora apparisce l'unità che tutti formano con Cristo, perocchè è sempre Cristo quello che in essi opera quando sacrificano, per modo che un solo Cristo in tutti essi è il vero sacrificatore e la vera vittima sacrificata. Il perchè niuno può essere sacerdote della nuova legge se non è battezzato, attesochè solo pel battesimo s'incorpora l'uomo con Cristo, e Cristo è nell'uomo.

Lezione LXVIII.

La morte dunque di tutto il genere umano satisfaceva alla divina giustizia, ma non salvava l'uomo, anzi lo distruggeva; e l'anima separata dal corpo rimaneva sempre sotto la medesima

---

(1) Hebr. vii, 16. (2) Ivi, vii, 23-25. (3) Ivi, ix, 24-28.

giusta dannazione. Ma la morte di Cristo, sostenuta da lui senza averla meritata, non era una soddisfazione che dovesse dar Cristo per i proprii peccati; ma era un credito ch'egli acquistava verso la divina giustizia, un credito infinito, col quale, dopo pagato il debito dell'uman genere, rimaneva ancora tanto avere, da poter regalarne gli uomini d'ineffabili doni e di prezzo infinito. La morte di Cristo adunque salvò il mondo perchè meritò la risurrezione di Cristo, glorioso Signore onnipotente, Re ad un tempo e Pontefice, secondo il giuramento interposto dall'eterno suo Padre.

Quindi è che le sacre carte attribuiscono sempre la salvezza del mondo alla risurrezione di nostro Signor Gesu' Cristo, che, come aveva detto il Salmo, ascendendo nell'alto menò captiva la captività, cioè tolse al demonio il dominio sopra gli uomini e li fece captivi a se stesso, ed ottenne copia di doni da distribuire agli uomini stessi da lui liberati per giusta conquista.

Laonde Cristo stesso avea detto agli Apostoli che tornava loro conto ch'egli se ne andasse di questo mondo al Padre: *Quia vado parare vobis locum. Et si abiero et praeparavero vobis locum, iterum venio et accipiam vos ad me ipsum, ut ubi sum ego et vos sitis* (1). Conveniva che Cristo fosse glorificato, acciocchè egli potesse far partecipi della sua gloria i suoi discepoli. Il ritorno di cui parla Cristo, nel quale viene a prenderli, a riceverli a sè, a collocarli là appunto dov'egli è (non dice dove sarà, perchè Cristo fu sempre appresso Dio, non solo come Verbo, ma ben anco, in un altro senso, come uomo godendo della visione beatifica, benchè questa non espandesse i suoi effetti gloriosi fuori della mente del Salvatore), questo ritorno è appunto la comunicazione della gloria da lui ottenuta, e si riferisce principalmente alla seconda venuta del Salvatore, quand'egli risusciterà i giusti, che in lui credono, e li ammanterà della sua propria gloria. Perocchè, dicendo *iterum venio et accipiam vos*, parla all'uomo intero e non alla sola anima. Tuttavia un altro ritorno di Cristo è anche quello che avviene alla morte del giusto che in lui crede,

---

(1) Joann. XIV, 2-3.

quando accoglie a sè l'anima sua, e le dà della sua vita ammettendola alla visione di Dio.

Un terzo ritorno di Cristo è l'effusione dello Spirito Santo, il quale segna Cristo nelle anime in cui viene, e dà loro la caparra dell'immortalità e della risurrezione; e di questo ritorno parla Cristo poco appresso dicendo: *Si diligitis me, mandata mea servate. Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum. Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit. Non relinquam vos orphanos: veniam ad vos. Adhuc modicum, et mundus me jam non videt. Vos autem videtis me: quia ego vivo et vos vivetis* (1).

Dice che pregherà il Padre, mostrando che come uomo egli impetra per gli altri uomini il dono dello Spirito Santo, di cui siamo per conseguente obbligati all'umanità di Gesu' Cristo, che dopo aver meritato di essere esaudito in ogni suo desiderio, pregò mosso dalla sua carità per noi, e il priego che manifestava il suo desiderio non poteva andare inesaudito. Dice che non li lascierà orfani, cioè senza Padre, perchè egli, che è il Figliuolo entrato già in essi e ad essi congiunto come il capo alle membra, sarà illustrato dalla luce del suo Spirito, e avranno coscienza di possederlo, e così di essere veramente figliuoli di Dio partecipando della Figliuolanza del Verbo incarnato a cui sono indivisamente uniti. Di che S. Paolo attribuisce al Santo Spirito la consapevolezza che noi abbiamo d'esser divenuti figliuoli di Dio: *Non enim*, dice, *accepistis spiritum servitutis, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (Pater). Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei* (2).

Dice finalmente che i suoi discepoli al lume dello Spirito Santo lo vedranno anche quand'egli sarà partito dal mondo, *quia ego vivo et vos vivetis*, cioè perchè essi partecipano della stessa vita di Cristo; e il veder Cristo è un atto di questa vita. Dice del pari che conosceranno il Santo Spirito, perchè *apud vos manebit et in*

---

(1) Joann. XIV, 15-19. (2) Rom. VIII, 15-16.

vobis erit: giacchè lo Spirito Santo non si può conoscere se non per lo Spirito Santo, onde il mondo non lo vede e non lo conosce, perchè nol può ricevere, atteso l'ostacolo del peccato.

Ripete ancora che torna conto a' suoi discepoli che egli se ne vada, perchè, venendo egli glorificato, manderà lo Spirito Santo caparra della loro gloria futura: *Sed, quia haec locutus sum vobis, tristitia implevit cor vestrum. Sed, ego veritatem dico vobis: expedit vobis ut ego vadam: si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero mittam eum ad vos* (1).

Per le quali cose S. Paolo attribuisce alla risurrezione di Cristo la nostra giustificazione; giacchè, se questa fu meritata dalla Passione di Cristo, fu però attuata e compiuta mediante la risurrezione; per la quale Cristo acquistò la signoria sopra di noi, e potè fare di noi secondo l'amoroso suo cuore: *qui traditus est* (così l'Apostolo) *propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram* (2); giacchè, se non fosse risorto Cristo, egli non poteva comunicarci di quella sua vita gloriosa, e quindi noi non saremmo risorti, ma rimasti sotto la condannazione del peccato. Medesimamente S. Pietro attribuisce alla risurrezione di Cristo la nostra rigenerazione: *Benedictus Deus et Pater Domini nostri* JESU *Christi, qui secundum misericordiam suam magnam regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem* JESU *Christi ex mortuis* (3). E deduce dalla risurrezione medesima di GESU' Cristo la virtù che ha il battesimo di porre in noi il germe della vita che aspettiamo gloriosa: « Quod et vos nunc similis formae salvos « facit baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiae « bonae interrogatio in Deum per resurrectionem JESU Christi, qui « est in dextera Dei, deglutiens mortem, ut vitae aeternae hae- « redes efficeremur: profectus in coelum, subjectis sibi angelis et « potestatibus et virtutibus » (4). La qual dottrina consuona mirabilmente con quella di S. Paolo, che a' Colossesi scriveva: « Consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem « operationis Dei qui suscitavit illum a mortuis. Et vos, cum « mortui essetis in delictis et praeputio carnis vestrae, convi-

(1) Joann. XVI, 6-7.
(2) Rom., IV, 25.
(3) I Petr. I, 3.
(4) Ivi, III, 21-22.

« vificavit cum illo, donans vobis omnia delicta: delens quod « adversum nos erat chirographum decreti, quod erat contra- « rium nobis; et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, et « expolians principatus et potestates traduxit confidenter, palam « triumphans illos in semetipso » (1). Imperocchè non bastava che si distruggesse il vecchio uomo adamitico, se non si faceva vivere l'uomo nuovo: il che Cristo fece comunicando all'uomo della sua vita nuova ricevuta nella risurrezione. Perocchè l'uomo incorporato a Cristo, e divenuto un membro di quello stesso corpo di cui Cristo è il capo, dovea partecipare di tutte le vicende del capo, e con lui morire, e con lui risorgere.

Lezione LXIX.

Laonde l'Apostolo non dubitava dire: « Si autem Christus « non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est « et fides vestra: invenimur autem et falsi testes Dei, quoniam « testimonium diximus adversus Deum quod suscitaverit Chri- « stum, quem non suscitavit si mortui non resurgunt. Nam si « mortui non resurgunt, neque Christus resurrexit. Quod si « Christus non resurrexit, vana est fides vestra, adhuc enim « estis in peccatis vestris. Ergo et qui dormierunt IN Christo « perierunt. Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, « miserabiliores sumus omnibus hominibus » (2). Nel quale luogo S. Paolo argomenta la risurrezione dei morti dalla risurrezione di Cristo; perocchè gli uomini non avrebbero potuto risuscitare, se Cristo risorto non avesse acquistato la potestà di fare altresì risorgere quelli che partecipavano con esso lui della stessa natura umana. Ma particolarmente dalla resurrezione gloriosa di Cristo argomenta la risurrezione gloriosa di quelli che morirono in Cristo, cioè incorporati a Cristo, e che perciò con Cristo formano una sola cosa, un solo corpo, che dee esser tutto avvivato della stessa vita, o tutto giacere nello stesso stato di morte: onde,

(1) Coloss. II, 12-15.

(2) I Cor. XV, 14-19.

posta la risurrezione del capo, è giocoforza porre altresì la risurrezione delle membra. Di più dice che senza questa risurrezione rimane lo stato di peccato, *adhuc enim estis in peccatis vestris*, e perciò è vana la predicazione dell'Evangelio, cioè della buona novella, e vana è pure la fede che ad esso si presta; perocchè, giacendo gli uomini prostrati dalla morte, non può dirsi rimesso il peccato a quelli, in cui ne dura la pena. Finalmente fa intendere che senza la risurrezione non v'ha più speranza nella vita futura, e quindi i Cristiani sarebbero i più miseri fra gli uomini, posciachè dovrebbero sperare unicamente nella presente, a' cui diletti hanno rinunziato, ed è da loro considerata piuttosto come morte che come vita.

La qual dottrina consuona a capello con quella che è costante in tutti i libri dell'Antico Testamento, dove la speranza della vita futura trovasi sempre fondata nella fede della risurrezione, e non in altro. Laonde il libro della Sapienza, parlando de' giusti defunti, non commenda il loro stato pel presente godimento a cui fossero ammessi, ma per la speranza, perchè *spes illorum immortalitate plena est* (1), e perchè a suo tempo Iddio perdona ad essi, *et in tempore erit respectus illorum* (2), e l'incontaminato *habebit fructum in respectione animarum sanctarum* (3), cioè nella risurrezione. E il fanciullo maccabeo, che veniva tormentato, nella risurrezione pone ogni sua speranza, dicendo che: *Rex mundi defunctos nos pro suis legibus in aeternae vitae resurrectione suscitabit* (4). E ancor più efficace è quel luogo ove parlandosi della colletta di dodicimila dramme d'argento fatta da Giuda Maccabeo ed offerta in Gerusalemme, acciocchè vi si offerisse un sacrificio pe' morti in battaglia, a cui erano stati trovati sotto le tuniche doni degl'Idoli, il sacro storico dice in modo assoluto, che se non vi avesse la risurrezione sembrerebbe inutile il pregare pei morti per la remissione de' loro peccati. E le parole son queste: « Et facta collatione, duodecim millia drachmas argenti misit « Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene

(1) Sap. III, 4.
(2) Ivi, III, 6.
(3) Sap. III, 13.
(4) II Macc. VII, 9.

« et religiose de resurrectione cogitans (nisi enim eos, qui ceci-
« derunt, resurrecturos speraret, superfluum videretur et vanum
« orare pro mortuis), et quia considerabat quod hi, qui cum
« pietate dormitionem acceperant, optimam haberent repositam
« gratiam » (1).

La qual dottrina offerisce a noi cristiani una difficoltà che dobbiamo sciogliere accuratamente. Tutta la nostra felicità, la nostra speranza di felicità, si fa per essa dipendere dalla risurrezione: la remissione stessa dei peccati, o la giustificazione si afferma dipendere dalla risurrezione medesima. Ora noi sappiamo per fede che l'anima separata dal corpo, se non ha macchia di peccato, viene ammessa alla visione di Dio, e che se essa porta seco delle macchie leggere viene addetta al fuoco che la purga e rimonda, e, tosto che è resa netta e pura del tutto, la visione beatifica le è conceduta prima della risurrezione dei corpi. Come dunque può dirsi col citato libro de' Maccabei, che sembrerebbe superfluo e vano pregare pei morti *ut a peccatis solvantur*, quando non dovessero risorgere, mentre pure giova intercedere per le anime purganti acciocchè cessi presto il tormento, e passino presto a godere Iddio? E come, ancor più, può egli sembrare al vero conforme quello che dice l'Apostolo, che, se non vi avesse la resurrezione de' nostri corpi, noi cristiani saremmo i più miserabili degli uomini, quando pure le nostre anime, anche prima della risurrezione, possono fruire del beato consorzio di Dio?

Affine di risolvere queste apparenti difficoltà conviene por mente a due cose: 1° Quale sarebbe lo stato dell'anima separata dal corpo ed abbandonata intieramente a se stessa; a ciò che ella ha per natura sua, senz'altra aggiunta o azione esteriore: 2° Che cosa s'intende per la risurrezione, opera del nostro Gesu' Cristo, che cosa s'intenda particolarmente pei giusti che risorgono.

Quanto alla prima questione è da rispondere che l'anima umana, privata che sia del corpo, ove non le venga alcuna giunta dal di fuori, non venga fatta in lei alcuna azione da

(1) II Macc. XII, 43-45.

qualche agente a lei straniero, l'anima umana separata, da sè sola, primieramente non ha più alcuna sensazione, nè alcun fantasma, nè può fare alcun atto sensitivo, al che si richiede l'organo corporeo; e di conseguente non può più raziocinare nè pensare a cose reali, nè ad astratti che hanno sempre bisogno di qualche segno sensibile per esser pensati. Ella dunque non ritiene se non l'intuizione immota dell'essere indeterminato, e gli abiti contratti nella vita precedente che la individuano, i quali abiti non passano giammai all'atto, perchè nulla vi ha che li tragga a questo. Laonde l'anima, senza alcun termine reale, non avrebbe alcun sentimento, in quanto questo si definisce per la forma reale dell'essere; e però sarebbe senza alcuna vita, eccetto il semplice atto intellettivo dell'intuizione che non si direbbe propriamente vita: l'anima così esisterebbe, ma non vivrebbe. Nel quale stato non essendo a lei possibile alcuna riflessione su di se stessa, nè alcuna coscienza, la sua condizione si potrebbe rassomigliare ad uno stato di perpetue tenebre, e di sempiterno sonno: onde i negri tartari (1) ed i luoghi bui (2) de' poeti, e il loro ferreo ed eterno sonno. Questa fu una delle cause per le quali alcuni filosofi, che non ricevettero il lume della rivelazione, e forse fra questi Aristotele, almeno secondo l'interpretazione di Pomponaccio e d'altri, negarono l'immortalità dell'anima: e il loro errore fu di crederla annullata o disciolta, non distinguendo fra vita ed esistenza, e non conoscendo quell'atto intuitivo dell'essere, e quel deposito di abiti rimanenti nell'anima dalla precedente sua unione col corpo, che dà a lei un'esistenza intellettiva ed una individualità, sebbene non una vera vita nel senso che noi crediamo proprio di questa parola.

Nello stesso errore era caduta, presso gli Ebrei, la setta dei Sadducei. Questi credevano che l'anima non soprastesse alla sua separazione dal corpo, o piuttosto la negavano (3); e ciò qual conseguenza dell'altro loro errore pel quale negavano la risurrezione. Ora GESU' Cristo, togliendo a confutare il loro errore,

---

(1) « Bis nigra videre tartara ». Virg., *Aen.* IV, 134, 135.

(2) Dante, *Inf.* XVI, 82; XXIV, 141.

(3) Act. XXIII, 6.

non toglie a stabilire la tesi generale che l'anima separata dal corpo viva; ma si limita a parlare degli uomini santi, e dice di questi che nella risurrezione vivranno per non più morire. Perocchè, avendo i Sadducei proposta la difficoltà di chi sarebbe nella resurrezione la donna che avesse avuto per mariti successivamente sette fratelli, Cristo risponde loro: *Filii hujus saeculi nubunt et traduntur ad nuptias: illi vero qui digni habebuntur saeculo illo, et resurrectione ex mortuis, neque nubent neque ducent uxores: neque enim ultra mori poterunt: aequales enim angelis sunt, et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis* (1): e nulla disse dell'anima per sè sola considerata, nè tampoco de' reprobi che pure risorgeranno, ma *non in resurrectione vitae*, sì *in resurrectione judicii* (2). Ora dalle citate parole di Cristo si può raccogliere due cose: la prima, che la resurrezione è quella che dà ai giusti l'immortalità; la seconda è, che per la risurrezione i giusti sono *figliuoli di Dio*, tolti per conseguente da ogni pena o sequela del peccato, fatti simili agli angeli santi, spiritualizzati senza il legame o l'impaccio di un corpo materiale. Ma dopo di ciò Cristo continua provando a' Sadducei la verità della risurrezione de' giusti in questo modo: *Quia vero resurgant mortui, et Moyses ostendit secus rubum* (3), *sicut dicit Dominum Deum Abraham, et Deum Isaac, et Deum Jacob: Deus autem non est mortuorum sed vivorum: omnes enim vivunt ei* (4). Le quali parole confermano mirabilmente quello che dicevamo. Perocchè Cristo argomenta così: « Mosè disse che il Signore è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Ora, se questi Patriarchi fossero morti, non si direbbe che il Signore fosse il loro Dio, perocchè il Signore è Dio de' vivi e non dei morti. Dunque questi Patriarchi sono viventi. Ma non potrebbero dirsi viventi, se un giorno non dovessero risorgere. Dunque convien dirsi che i morti risorgono ». Questo ragionamento fa dipendere la vita di que' Patriarchi dalla loro futura resurrezione. Perchè sono vivi? perchè risorgeranno.

(1) Luc. xx, 34-36.

(2) Joann. v., 29.

(3) Ex. III, 6. — Il roveto che ardeva senza consumarsi era l'emblema della vita immortale.

(4) Luc. xx, 37-38.

Dunque non sarebbero vivi se non dovessero risorgere. Dunque l'anima separata se non fosse destinata a risorgere, se non avesse in sè una ragione o un germe della sua futura palingenesi, troverebbesi in una condizione e stato di morte. Soggiunge però che a Dio tutti vivono, *omnes enim vivunt ei*, per indicare che Iddio ha virtù di far tornare a vita tutti quelli che egli vuole. Il che sembra accennare alla risurrezione universale sì dei buoni che de' cattivi; ma, dicendo che « tutti vivono a Dio » ; parla d'una vita relativa a Dio, non d'una vita relativa a se stessi, non d'una vita soggettiva; e con ciò dimostra, che tutte le anime continuano ad esistere anche separate dal corpo, e però tutte possono essere ravvivate da Dio, in relazione al quale perciò vivono (1).

Lezione LXX.

Veniamo alla seconda questione: che cosa s'intenda per la resurrezione che opera nostro Signor Gesu' Cristo ne' giusti.

Secondo la maniera di favellare delle divine scritture, sotto la parola risurrezione non s'intende solamente l'ultima palingenesi, quando gli uomini ricupereranno un corpo proprio, e i giusti un corpo proprio e glorioso che non più deporranno: si intende il nuovo uomo, s'intende Cristo che è nell'uomo e la cui vita è eterna. Coll'incorporazione dell'uomo in Cristo comincia nell'uomo la vita eterna: la vita adamitica e corruttibile perisce, ma sotto di questa ve ne sta un'altra nascosta come sotto la morta spoglia del serpente sta una pelle nuova e viva che si discuopre colla deposizione di quella.

Laonde Cristo disse: « Io sono la risurrezione e la vita: chi « crede in me, benchè egli sia morto, vivrà; e ognuno che « vive e crede in me, non morrà in eterno » (2). Ora Cristo in altro luogo dice de' suoi discepoli parlando al Padre: *Ego in eis et tu in me* (3). Se dunque Cristo è la vita, e se egli è nei

(1) Veggasi la stessa risposta data da Cristo ai Sadducei presso Matth. XXII, 29-32, e presso Marc. XII, 24-27.

(2) Joann., XI, 25. (3) Ivi, XVII, 23.

suoi discepoli, egli è conseguente che a questi non può mai venir meno la vita se non si tolgono dall'unione con Cristo: deve rimanere in essi una vita eterna, una vita che di sua natura non può perire. Onde Cristo assolutamente dice che « ogni vivente e credente in lui, non morirà in eterno ». Ma Cristo non è solo la vita, ma anche la resurrezione. Qui evidentemente il discorso si riferisce a due forme o maniere di vita; altramente chi ha la vita non avrebbe bisogno di risorgere. Altra è dunque la vita propria degli umani individui, la qual consiste nell'unione vitale dei proprii loro corpi colle loro anime; ed altra la vita che comunica loro Cristo, quando ad esso incorporati ne partecipano la grazia. Rispetto a questa maniera di vita, Cristo dice se stesso di esser la *vita;* rispetto alla prima, dice di esser la *risurrezione*. Quegli stesso che è la vita permanente negli uomini santi della nuova legge, è anche la loro risurrezione. Quella vita non può venir meno giammai, perchè *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, *mors illi ultra non dominabitur* (1). Ma pure Cristo una volta morì; ed allora sono forse morti gli Apostoli e discepoli suoi ne' quali egli era?

Sì, quel Cristo che era in essi morì: nel triduo della morte di Cristo, Cristo morì ne' suoi discepoli: i discepoli di GESU' Cristo in quel tempo ebbero in se stessi GESU' Cristo morto: nella stessa eucaristia che avevano ricevuto la vigilia della morte di Cristo, se si conservò in essi, vi aveva Cristo morto, il corpo separato dall'anima.

Ma primieramente si consideri che la divinità non abbandonò giammai nè il corpo nè l'anima di Cristo, e che perciò la persona di Cristo non fu soggetta alla morte, perchè quella persona era il Verbo. Cristo dunque, sebben morto come uomo, era vivo come Dio ed aveva la podestà di riassumere la sua vita umana come aveva avuto la podestà di deporla. Cristo come Dio conservava il suo corpo immune dalla corruzione, lo conservava in suo potere, nè perciò permetteva che di lui si vestissero altri animali, come accade de' cadaveri degli altri uomini, ne' quali si generano i

(1) Rom. VI, 9.

vermi ed altri minimi esseri viventi, quand'anzi può credersi che il divin corpo non avesse ricevuto nella Passione alcuna di quelle disorganizzazioni che impediscono assolutamente di vivere, eccetto l'emissione del preziosissimo Sangue. Di poi non sarebbe alieno dal credersi, che, quantunque Gesu' Cristo avesse cessato di vivere della vita naturale dell'uomo, tuttavia vivesse l'anima sua della vita eucaristica, della qual misteriosa vita forse altrove ci accadrà di parlare più estesamente.

Ma lasciando per un momento da parte questa misteriosa vita, conviene tuttavia distinguersi anche in Cristo primieramente due vite: la vita divina che aveva come Dio, la quale non gli potè giammai venir meno, perchè Iddio non muore; e la vita umana che consisteva nella unione dell'anima sua sacratissima col suo divinissimo corpo. Ora, quantunque Cristo nel triduo della sua morte si trovasse ne' discepoli suoi morto della vita umana, tuttavia viveva in essi colla divina, la quale è la prima causa della risurrezione che Cristo stesso attribuiva alla virtù di Dio, quando a' Sadducei diceva: *Erratis nescientes scripturas, neque virtutem Dei* (1), e quando chiamava « figliuoli di Dio » i « figliuoli della resurrezione » (2). Ora la virtù, cioè l'onnipotenza di Dio, poteva certamente dare un termine reale alle anime separate, in qualunque maniera egli si compiacesse di farlo, il quale tenesse luogo del corpo, e così poteva farle vivere di vita soggettiva, benchè non della naturale. Imperocchè la vita dell'anima, generalmente considerata, altro non richiede se non un termine reale così ad essa congiunto, che con esso lei formi un unico soggetto, il quale possa, aggiungendosi le condizioni opportune, fare le operazioni vitali del sentire e del pensare su cosa reale. Ma questo termine *reale* può esser vario: onde le varie maniere di vita, e l'onnipotenza di Dio, come dicevamo; anche ad un'anima separata dal proprio corpo naturale può aggiungere un'altra realità, che tenga per essa luogo del proprio corpo. Il qual termine noi stimiamo sia, come toccammo, l'essere sacramentale di Cristo, giusta quelle parole: « il pane che io darò, è la mia carne per la vita del

(1) Matth. xxii, 29. (2) Luc. xx, 36.

mondo » (1), cioè la mia carne, sotto forma di pane, di alimento, terrà luogo, farà le veci della vita del mondo.

Si distinguano adunque oggimai quattro maniere di vita in Cristo e nei discepoli di Cristo: 1° La vita naturale, cioè l'unione del corpo umano naturale in un individuo soggetto; 2° La vita divina, misteriosa, eucaristica, che rimase nel triduo della morte di Cristo; 3° La vita spirituale di Cristo ancor viatore, qual ebbe prima della sua morte, la qual consisteva in una santificazione e divinizzazione di Cristo come uomo naturalmente vivente, cioè in una santificazione e divinizzazione della sua anima e del suo corpo uniti insieme individuamente, dal che proveniva la potenza che aveva di trasfigurarsi, come fece sul Tabor, e di glorificarsi quando avesse voluto, benchè volle piuttosto contenere questi effetti della sua divinità lasciando che il suo corpo e l'anima sua potessero patire, come abbiamo detto, e dividersi per morte; il che non toglieva che la vita immortale e gloriosa di Cristo non fosse in lui viatore, ma nascosta, quasi in germe, che a suo tempo sarebbesi sviluppata e manifestata, il che fu nella resurrezione; e 4° Finalmente la vita gloriosa dopo la resurrezione, e dopo l'ascensione al Cielo (due gradi della stessa vita), la quale è la stessa vita precedente attuata nella pienezza del suo vigore e dei suoi meravigliosi effetti.

La prima di queste quattro maniere di vita era destinata alla morte in Cristo e ne' suoi discepoli: ne' suoi discepoli come conseguenza penale del peccato adamitico, pel quale la vita naturale degli uomini era divenuta corruttibile, ricalcitrante allo Spirito Santo, e preda del demonio: in Cristo, perchè Cristo per la sua magnanimità, come abbiamo detto, volle prendere su di sè la pena del peccato senz'alcun peccato, e così riuscire quel tipo perfettissimo di virtù morale, che il suo eterno Padre voleva che fosse ed apparisse in questo mondo.

Dom. Pentec., 27 maggio 1849, Napoli, S. Efrem Nuovo.

La seconda vita non venne mai meno in Cristo, nè pure nel tempo della sua morte e durante la dimora del suo corpo sacra-

---

(1) Joann. VI, 52.

tissimo nel sepolcro. Che durante questo tempo Cristo e i suoi discepoli in lui incorporati vivessero della vita eucaristica sembra indicarsi da queste parole di Gesu' Cristo: *Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem Filius hominis dabit vobis* (1). Il cibo adunque che Gesu' Cristo non avea dato fino allora, ma che prometteva di dare, dice esser tale che non muore, non vien meno perchè permane nella vita eterna, e questo è il cibo eucaristico. E soggiunge questa ragione: *Hunc enim Pater signavit Deus* (2): quasi voglia far intendere che quel Figliuolo dell'uomo, che Iddio segnò come sua proprietà anche morto quant'è alla vita naturale, non può non avere qualche altra maniera di vita, in modo che la vita soggettiva in lui duri eterna, e la possa comunicare a' suoi, dandosi loro sotto forma di cibo. Poco appresso soggiunge: *Non Moyses dedit vobis panem de coelo, sed Pater meus dat vobis panem de coelo verum. Panis enim Dei est, qui de coelo descendit, et dat vitam mundo* (3). Questo pane del Cielo è Gesu' Cristo stesso, ma non nella sua vita naturale, ma nella sua vita eucaristica.

I SS. PP., che interpretarono questo capo vi dell'Evangelista Giovanni, hanno inteso costantemente dell'essere eucaristico o sacramentale di Cristo, ciò che ivi si legge del pane celeste. Questo pane si dice dato dal Cielo, perchè Cristo, nella forma di cibo o di pane, non è più nel suo essere naturale umano, non è nella vita adamitica, ma in un modo miracoloso, soprannaturale; ha un altro essere, un'altra vita nascosta e al tutto misteriosa: e questa vita è per comunicarsi al mondo, *dat vitam mundo:* dà al mondo, che ha perduto la vita in Adamo, una vita di forma del tutto nuova; la quale rimane anche quando il mondo è morto della sua vita naturale, di quella vita che gli venia dalla terra e non dal cielo, che gli veniva dalla carne e dal sangue e non da Dio: *qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* (4). Questa vita poi, che viene comunicata meravigliosamente agli uomini, ha condizione di cibo, perchè sia

(1) Joann. vi, 27.
(2) Ivi, vi, 27.
(3) Joann. vi, 32-33.
(4) Ivi, i, 13.

così ristorato l'antico modo col quale gli uomini si dovevano rendere immortali, cioè col mangiare del frutto dell'albero della vita: modo stabilito da Dio a principio e reso inutile dall'insidia del demonio. Ora, dovendo il demonio esser vinto e confuso in tutti i suoi tranelli, dispose l'Eterno di dare al mondo riconquistato un altro albero della vita, assai migliore del primo, e questo fu GESU' Cristo; e il cibo eucaristico, la vita di Cristo nascosta in esso, è il frutto di quest'albero. Il qual cibo noi possiamo acconciamente chiamarlo frutto, perchè fu impetrato da Cristo appresso il Padre e meritato colla sua passione e morte, di cui per questo pure è la vivente memoria, perchè egli dura e vive anche quando Cristo è morto nella sua umana natura. Alla qual vita nascosta ed eucaristica, che non vien meno, consuonano quelle parole dell'Apostolo: *Qui in diebus carnis suae, preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia* (1). Ora dalla morte naturale Cristo non fu immune, non fu esaudito; e, quantunque ne sia poscia stato campato colla resurrezione, tuttavia questo non toglie che l'abbia sostenuta. Ma, se poniamo che Cristo, anche morto, vivesse d'un'altra vita occulta, e fuori dell'ordine naturale, qual è l'eucaristica; in tal caso egli fu esaudito, perchè non fu mai senza qualche maniera di vita. È anche da osservarsi che questa maniera occulta di vita comunicandosi agli altri per modo di cibo, suppone che essi già vivano: ed è per ciò che l'eucaristia non si può ricevere se non da quelli che sono nati nelle acque battesimali.

LEZIONE LXXI.

Dice GESU' Cristo di nuovo agli Ebrei: *Ego sum panis vitae: qui venit ad me non esuriet: et qui credit in me non sitiet unquam* (2). Ed alla Samaritana avea detto il somigliante dell'acqua che ha pur forma di cibo: « Si scires donum Dei, et

(1) Hebr. V, 7.

(2) Joann. VI, 35.

« quis est qui dicit tibi: Da mihi bibere; tu forsitan petisses ab eo, « et dedisset tibi aquam vivam » (1). E ancora: « Omnis qui « bibit ex aqua hac, sitiet iterum; qui autem biberit ex aqua, quam « ego dabo ei, non sitiet in aeternum: sed aqua, quam ego dabo « ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam » (2).

Quest'acqua è il premio della fede, onde dice: *qui credit in me non sitiet unquam;* e mescolata nel calice col vino si transustanzia anch'essa nel sangue di Cristo. L'acqua mescolata col vino non diviene una sola sostanza con lui, non si combina con esso lui chimicamente; e pure secondo i teologi nel calice insieme col vino diviene sangue di Cristo. Ed anche il pane eucaristico è farina impastata coll'acqua, come osserva S. Cipriano, di cui Innocenzo III cita questo testo: « Calix Domini non est aqua sola, neque vinum « solum, sicut neque corpus Domini potest esse farina sola nisi « fuerit utrumque adunatum et panis unius compage solida- « tum » (3).

La fede è il principio della salute: essa dà il diritto al battesimo e agli altri sacramenti. Se questi non si possono ricevere, la fede, che ne produce il desiderio, salva l'uomo, dandogli il diritto di ricevere dopo morte quella vita da Cristo, che in terra non ha potuto ricevere da' sacramenti desiderati. Il sangue di Cristo si dee dunque ricevere misto coll'acqua viva della fede, come la farina pure divenuta pane per l'acqua. Per questo si suol dire giustamente che l'acqua nel calice rappresenta il popolo che si unisce strettamente e s'incorpora a Cristo, il che avviene per la fede viva di esso popolo: l'acqua rappresenta dunque il popolo credente, rappresenta l'atto o l'abito della fede, col quale il popolo aderisce a Gesu' Cristo e si fa uno in se stesso. Ma della fede e delle altre virtù teologali, che uniscono a Cristo dando il diritto all'unione corporale con lui, parleremo in appresso.

Cristo disse alla Samaritana: *Si scires donum Dei*, il che sembra alludere al mistero eucaristico, giacchè la stessa parola *eucarestia*, secondo l'interpretazione di valenti grecisti, significa *buon dono*,

(1) Joann. IV, 10.
(2) Joann. IV, 13-14.
(3) Innoc. III, « Mysterior. Evangelicae legis ac Sacram. Eucharistiae » lib. IV, c. 32.

eccellente, ottimo dono, da εὐ, *bene*, e da χαρίζομαι, *largior*, dono (1); onde χαριστέριον, *donum*, e *dono* è chiamata l'Eucaristia dai più antichi Padri (2). Vero è che *dono* è anche la parola significativa dello Spirito Santo, ma questo suppone prima Cristo dal quale procede; e nell'Eucaristia, che è Cristo coll'essere e colla vita di cibo, si diffonde lo Spirito Santo, essendo quello il mistero dell'amore di GESU' Cristo. Il che è confermato dal contesto. Perocchè dicendo: *Si scires donum Dei, et quis est qui dicit tibi: da mihi bibere; tu forsitan petiisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam*, quasi voglia dire: « tu stessa domanderesti il dono dell'acqua viva, se conoscessi qual dono sia questo, e chi sia colui che a te domanda dell'acqua materiale: il quale è tale che potrebbe ben darti dell'acqua molto migliore a te ». Laonde il dono si riferisce all'acqua, e l'acqua, simbolo della fede, si riferisce all'eucaristico soprasostanziale alimento.

Tornando dunque alle citate parole di Cristo « Io sono il « pane della vita, quegli che verrà a me non avrà più fame; « e quegli che crede, non avrà più sete giammai », esse si possono parafrasare in questo modo: « Chi verrà a me con disposizione di credere alle mie parole, non avrà più fame, perchè io lo accoglierò e gli darò finalmente me stesso a suo nutrimento, per guisa che egli vivrà della mia vita, di quella vita che io ho sotto forma di pane; e chi già crede in me, non avrà più sete, perchè io gli darò me stesso a sua bevanda per guisa ch'egli pure vivrà di quella vita che io ho sotto la forma di vino e di acqua col vino mista ». Accenna due semi della salute dell'uomo: le *disposizioni alla fede*, e la *fede* già ottenuta. Promette che l'uno e l'altro seme frutterà e recherà l'uomo alla vita eterna, perchè Cristo gli si darà in alimento, e sotto questa forma gliela comunicherà. Dice, che colui che mangierà o berrà questo nutrimento divino, non avrà più fame d'alcun altro cibo, nè sete d'alcun'altra bevanda; ma non avrà tuttavia

(1) Vedi questa etimologia illustrata da Raimondo Guarini nel suo libretto: *Effetti fisici del pane e del vino consecrato*, Napoli 1839.

(2) Come dagli antichi scrittori cristiani l'Eucaristia si chiamasse *dono* per eccellenza, veggasi nelle note apposte alla prima lettera di S. Clemente Papa, N° XLIV, nella Raccolta dei Padri apostolici fatta dal Cotelerio, ediz. del Clerico.

sazietà dello stesso cibo, come si rileva dalle parole della stessa Sapienza che sembrano contrarie alle riferite di Cristo, e non sono: *qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient* (1), perocchè queste parlano della fame e sete della sapienza che non s'estingue, e quelle della fame e sete che s'estingue in quelli che sono satollati della sapienza e della vita di Cristo. E Cristo stesso dichiarò la cosa: quando, dopo aver detto alla Samaritana che chi berrà dell'acqua ch'egli darà non avrà più sete in eterno, soggiunge di ciò questa ragione: *sed aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Non è dunque a intendersi che non avrà più sete, quasi non voglia più bere di quest'acqua; ma non avrà più sete per penuria di essa acqua; non vi avrà più pericolo che quest'acqua gli possa mancare, onde debba sofferire una sete molesta perchè non soddisfatta del bramato umore: chè l'acqua, cioè la fede, che io gli darò, diverrà in lui stesso una fonte copiosa e perenne di acqua viva, a cui continuamente si abbevererà, e quest'acqua salirà fino alla vita eterna, giacchè dalla fede germinano le altre grazie, e la vita che comunicano e conservano i sacramenti, fra i quali in modo più che mai pieno l'eucaristico.

Continuandoci ora a considerare il discorso di Gesu' Cristo, che avevamo allegato, dopo aver detto: *Ego sum panis vitae*, poco appresso soggiunge: *Haec est autem voluntas ejus, qui misit me, Patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed resuscitem illud in novissimo die. Haec est autem voluntas Patris mei, qui misit me, ut omnis qui videt Filium et credit in eum, habeat vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die* (2). Questi due periodi cominciano egualmente: « Questa è la volontà del Padre che mi ha mandato », ma non è da credersi che ripetano la stessa cosa. Anzi essi manifestano le due maniere onde Cristo dà la vita agli uomini, delle quali abbiamo sopra toccato. Perocchè:

1° A tutti gli uomini Cristo nell'ultimo giorno restituirà la vita naturale che aveano perduta per insidia del demonio col peccato del primo uomo;

---

(1) Eccli. xxiv, 29. (2) Joann. vi, 39, 40.

2° A quelli che sono predestinati alla eterna salute darà la vita eterna, e li risusciterà nell'ultimo giorno.

Di vero egli dice, che tale è la volontà del Padre che lo ha mandato, che egli non perda nulla di ciò che gli ha dato. Ora, che cosa il Padre diede al Figliuolo? Lo dice altrove in quelle parole: *dedisti ei potestatem omnis carnis* (1). Ogni carne dunque è in potere del Figlio, il quale però integra ogni carne nell'ultimo giorno colla resurrezione. Egli non dice che ogni cosa che gli diede il Padre sarà da lui resuscitata nel giorno estremo. Parlando di ciò ch'egli resuscita nel giorno estremo, usa il genere neutro *omne quod dedit mihi;* ma parlando di quelli che hanno la *vita eterna*, usa del genere maschile *omnis qui videt Filium et credit in eum.* Il genere neutro si conviene alla natura, il genere maschile alla persona: il primo conviene alla carne, il secondo allo spirito. Cristo colla resurrezione ultima de' buoni e de' tristi reintegra tutta la natura umana, restituisce la vita a tutta la carne: *Haec est autem voluntas ejus, qui misit me, Patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed resuscitem illud in novissimo die.* Cristo, colla comunicazione della vita misteriosa che sta nella percezione e incorporazione di lui, salva le persone che gli sono state date dal Padre, e a queste, oltre l'aspettazione della resurrezione futura colla quale ricuperano quella vita che consiste nell'unione delle loro anime col loro corpo naturale, hanno oltracciò un'altra vita misteriosa, che noi crediamo consistere nella percezione di Cristo vivente sotto forma di cibo o di pane: « Haec est autem « voluntas Patris mei, qui misit me, ut omnis qui videt Filium « et credit in eum habeat vitam aeternam, et ego resuscitabo « eum in novissimo die ».

Vedere il Figlio è percepirlo, averne la percezione, il che si consegue quando viene impresso nell'anima il carattere indelebile; credere nel Figlio è dare l'assenso volontario; e, se la fede è viva, è altresì un dare la ricognizione pratica e l'adesione al Figlio percepito. Questi, dice Cristo, ha la *vita eterna.* Ma se ha la

(1) Joann. XVII, 2.

vita eterna, qual bisogno avrà egli di essere resuscitato nell'ultimo giorno? Acciocchè alcuno possa esser resuscitato, conviene che sia morto: ma chi ha la *vita eterna* non è morto. Conviene dunque dire che l'uomo possa esser morto secondo una vita, cioè secondo la vita naturale, e possa tuttavia vivere d'un'altra vita migliore ed eterna, la quale egli ha qualora veda il Figliuolo di Dio e creda in Lui.

Lezione LXXII.

Attesa questa *vita eterna* di cui l'anima è dotata per la grazia di Cristo, nel quale ella è incorporata, non s'avvera giammai dell'anime cristiane l'ipotesi, che noi facevamo più sopra, di un'anima cioè separata dal corpo, che non ritiene altro se non la sua propria natura (Lez. LXIX, facc. 216 e seg.), la quale, abbiam detto, esisterebbe sì ed avrebbe l'intuizione dell'essere e certi abiti conservati dalla sua precedente unione col corpo; ma non però avrebbe vita, in quanto la vita esprime « il sentimento d'una realità »; e però sarebbe del tutto priva d'ogni altra attività, di ogni altro atto, e molto più d'ogni consapevolezza. L'anima cristiana all'incontro, anche separata dal corpo, non riman sola, perchè è unita con Cristo; non riman senza vita, perchè ha la vita eterna: il cui termine reale era probabilmente nel triduo della morte di Cristo il suo corpo e il suo sangue sotto la forma di cibo e di bevanda; e, dopo risorto, è non solo il corpo di Cristo secondo l'essere sacramentale, ma ben anco secondo l'essere suo naturale glorioso.

Ma nella vita presente l'uomo è incorporato a Cristo secondo la vita misteriosa e sacramentale solamente, perchè l'essere naturale e glorioso di Cristo gli rimane al tutto nascosto, acciocchè sia oggetto della fede, e s'avveri il detto del Signor nostro: *Beati qui non viderunt et crediderunt* (1), e l'uomo s'abbia quella beatitudine che altramente non avrebbe. Tutto in beneficio del-

(1) Joann. XX, 29.

l'uomo, anche la limitazione de' doni. Perocchè il non vedere Iddio e tuttavia credere alle sue parole con efficacia di opere, dà maggiore onore a Dio che credendo dopo aver veduto. Quell'atto contiene una intiera fiducia in Dio rivelante, un intero abbandono a lui come verità, ed è un atto di mente più ferma e libera e dominatrice dei sensi e delle loro apparenze che sogliono attirare e legare l'assenso dell'uomo. Onde nella fede v'ha un prezzo e una dignità morale maggiore che non sia nella semplice visione, e tutto l'intento divino è di condurre l'uomo alla maggiore perfezione dell'essere.

Questa è la fede di quelli che sono già incorporati in Cristo: la fede dopo la percezione occulta di Cristo, colla quale si percepisce Cristo, nel suo essere sacramentale di cibo; la fede di cui disse Cristo: *Ut omnis qui videt Filium et credit in eum habeat vitam aeternam* (1). Prima dice *videt filium*, e poscia dice *et credit in eum*, perocchè a quella *visione* del Figlio soprastà la *fede*. Non è una visione che tolga la fede, quand'anzi le dà il fondamento, giacchè la fede è « la *sussistenza* delle cose da sperarsi, l'argomento delle non vedute » (*οὐ βλεπομένων*) (2); definizione che conviene sommamente alla fede dell'uomo già incorporato con Cristo, nel quale Cristo percepito occultamente, e non nel suo corpo naturale nè glorioso, è la sussistenza delle cose da sperarsi, cioè della manifestazione di Cristo nel suo esser glorioso, ed è l'argomento inconcusso di questo esser glorioso di Cristo che nella vita presente non apparisce.

Cristo disse ancora nella stessa conferenza cogli Ebrei: « Nemo « potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum: et « ego resuscitabo eum in novissimo die. Est scriptum in Pro- « phetis *et erunt omnes docibiles Dei* (3). Omnis qui audivit « a Patre, et didicit, venit ad me. Non quia Patrem vidit quis- « quam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem. Amen, amen « dico vobis: qui credit in me habet vitam aeternam (4) ». Nelle quali parole Cristo descrive tutto il progresso pel quale l'uomo perviene a quella fede in lui, onde ha la vita eterna.

(1) Joann. VI, 40.
(2) Hebr. XI, 1.
(3) Is. LIV, 13.
(4) Joann. VI, 44-47.

Prima l'accenna in generale dicendo, che « niuno può venire a lui se il Padre che ha mandato Cristo non tragga l'uomo a Cristo » ; e promette « che se il Padre lo trae, in qualunque modo lo tragga, Egli lo risusciterà nell'ultimo giorno ». Questo trarre a Cristo può anche in qualche modo intendersi di tutte le cose, come Cristo altrove disse: *Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum* (1); e in questo senso si possono interpretare le parole che seguono (*et ego resuscitabo eum in novissimo die*) della universale resurrezione, allo stesso modo come abbiamo spiegato l'altre parole precedenti *ut omne quod dedit mihi non perdam ex eo, sed resuscitem illud in novissimo die.* Ma l'espressione del « trarre del Padre » abbraccia di più; come generalissima abbraccia ogni maniera di traimento, e specialmente di quelli che sono tratti a Cristo, acciocchè non siano solamente in potestà di Cristo, ma sieno salvati da Cristo, rispetto a' quali la promessa di Cristo « ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno » dee intendersi della resurrezione beatifica e gloriosa.

Se il Padre trae in questo significato a Cristo, la persona che è tratta non è ancora venuta a Cristo, non ancora incorporata con esso lui: ma è nondimeno in sulla via a questo felice termine. Il traimento adunque del Padre a Cristo comprende quelle grazie e quei doni che costituiscono la disposizione dell'uomo a credere in Cristo, e che perciò precedono la fede compiuta attuale ed abituale.

Queste disposizioni non sono propriamente la rettitudine naturale del pensare e dell'operare, la naturale scienza, la naturale onestà. Questa non può essere che una cotale disposizione iniziale e remota, che sarà nondimeno anche questa valutata *in die cum judicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum per JESUM Christum* (2). E tuttavia anche questa si attribuisce convenientemente al Padre, a cui s'attribuisce la creazione; e conviene poi al Padre in proprio, in quanto il Padre genera il Figliuolo, e di conseguente tutte le appartenenze del Verbo, fra le quali è il lume della ragione umana, cioè l'es-

(1) Joann. XII, 32. (2) Rom. II, 16.

sere ideale: si attribuisce al Padre altresì la conservazione e la provvidenza delle cose, onde viene a tutte le cose e nominatamente all'uomo il vigore pel quale durano in essere ed operano, ed ancora la ragione per la quale certi uomini sembrano incontrare nella vita minori tentazioni al mal fare. Ma le immediate ed efficaci disposizioni al ricevimento di Cristo e del suo Vangelo, pei Gentili erano le antichissime tradizioni orali, provenienti dalle primitive rivelazioni fatte da Dio ad Adamo, ed ai successivi Patriarchi prima che l'uman genere si separasse in nazioni, e per gli Ebrei erano le rivelazioni speciali e tradizioni orali e scritte consegnate alla famiglia d'Israele. Mediante queste rivelazioni e tradizioni divine, tanto i Gentili quanto gli Ebrei potevano avere qualche notizia del futuro Redentore del mondo, su cui si fondasse la fede in esso. E al Padre s'attribuiscono queste verità rivelate, perchè, essendo esse, come abbiamo detto (Lezione L, facc. 140), appartenenze soprannaturali del Verbo, benchè non ancora il Verbo stesso, a questo si riducevano, e il Padre che genera il Verbo e lo manda al mondo produceva con ciò stesso tuttociò che al Verbo appartenesse: onde Cristo non si contentò di dire: *Nemo potest venire ad me nisi Pater traxerit eum;* ma disse: *Pater qui misit me*, quasi dica: Colui che a me è Padre ab eterno, e che agli uomini mi manda e mi comunica nel tempo.

Dice nelle parole appresso che nessuno degli uomini vide il Padre, *nisi is qui est a Deo*, perchè il Padre non è conoscibile e percettibile se non pel Figlio e nel Figlio, il quale n'è il Verbo che tutto lo comprende, e quindi n'è l'intelligibilità. Ma tuttavia dice che, se il Padre non si può vedere dagli uomini, tuttavia da essi si può udire, onde il profeta Isaia dice che « saranno tutti docibili », ossia atti ad essere ammaestrati da esso Dio Padre. Ora questi ammaestramenti dal Padre dati agli uomini che ancora non conoscono Cristo, dati specialmente avanti la venuta di Cristo, sono appunto quelle rivelazioni e istruzioni soprannaturali di cui abbiamo parlato, e che abbiam detto non essere ancora il Verbo, ma essere tuttavia appartenenze del Verbo. Ora queste, ricevute docilmente, umilmente, fedelmente dagli uomini,

sono le disposizioni prossime ed efficaci che poscia li fa ricevere Cristo e credere in lui. Onde Cristo promette, con infinita bontà, che: *omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* Non basta che gli uomini odano dal Padre quello che loro insegna, quello che loro insegnò colle primitive rivelazioni, quello che insegnò agli Ebrei colle rivelazioni speciali fatte alla casa di Giacobbe; conviene ancora che imparino quanto il Padre insegna, acciocchè vengano a Cristo: cioè conviene che aggiungano la loro cooperazione, l'adesione della loro libera volontà, *audivit a Patre et didicit.*

In tal caso vengano a Cristo. Il venire a Cristo sembra che sia una disposizione ancora precedente alla fede, precedente al credere in Cristo. Quando l'uomo *udì* dal Padre, quando l'uomo *imparò* ciò che il Padre gli favellò, allora egli va a Cristo, cioè nasce in lui il desiderio che sia completata quella scienza che gli ha insegnato il Padre, ed opera in conformità di quel desiderio, cercando quel completamento che ancora non ha, ancora non conosce, il quale completamento è Cristo. Postochè Cristo gli si annunzia; allora egli crede in Cristo, ed opera in conformità di quella fede. Giunto a questo punto la sua salute eterna è assicurata, promettendolo Cristo: *Amen, amen dico vobis, qui credit in me habet vitam aeternam.* Ma chi ha la vita eterna crede in Cristo, cioè continua a credere, e crede con maggior luce, cioè colla luce della vita eterna che oggimai egli possiede.

Ora Cristo passa ad insegnare come questa vita eterna si formi nell'uomo, dicendo: « Ego sum panis vitae. Patres vestri mandu-« caverunt manna in deserto et mortui sunt. Hic est panis de « coelo descendens: ut si quis ex ipso manducaverit non mo-« riatur. Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi. Si quis « manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum: et panis quem « ego dabo, caro mea est pro mundi vita » (1). Aveva detto che chi crede in lui ha la vita eterna, e poi dice di essere egli stesso pane di vita, di cui quegli che avrà mangiato, vivrà in eterno. Se la Fede basta per avere la vita eterna, come poi mette

(1) Joann. VI, 48-52.

per condizione all'uomo per vivere eternamente, ch'egli mangi del pane della vita? E se questo pane della vita è il pane eucaristico, se è la carne di Cristo, come espressamente spiega lo stesso Cristo, *et panis quem ego dabo caro mea est;* sarà egli vero che colui che ha la fede e non ha ricevuto l'eucaristico pane non abbia la vita eterna? Questo sarebbe opposto a quanto aveva detto, perocchè Cristo aveva detto assolutamente e senza altre condizioni: *qui credit in me habet vitam aeternam.*

È dunque da dirsi che questa fede in Cristo trae seco per natural conseguenza il desiderio del battesimo e degli altri sacramenti, il qual desiderio, quando non può essere soddisfatto, basta all'uomo per l'eterna salute. Ma in tal caso, in qual modo Cristo dice assolutamente poco appresso: Se non mangerete la carne del Figliuolo dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete la vita in voi: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem non habebitis vitam in vobis* (1)? Queste parole sono assolute ed universali.

Qui sembra occultarsi un grande mistero.

LEZIONE LXXIII.

E quantunque questo mistero rimarrà sempre in parte occulto, tuttavia sembra che GESU' Cristo medesimo ce l'abbia in parte svelato.

GESU' Cristo ci dice che egli si comunica agli uomini in forma di cibo: che questo cibo è la sua carne: che questa carne sotto forma di pane e di bevanda dà la vita: che se non si ciba questo pane e questa bevanda non si può avere la vita in se stessi: e che il pane che egli darà è la sua carne per la vita del mondo, *caro mea est pro mundi vita*, ovvero, come dice il testo greco « è la mia carne che io darò per la vita del mondo », *ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*, quasi dicendo: quella stessa carne, che io darò a morte acciocchè il mondo viva, è il pane della vita; cioè

(1) Joann. VI, 54.

quel pane che darà al mondo una nuova vita immortale ed eterna. Vi ha dunque una carne che Cristo abbandona alla morte; ma questa carne stessa, destinata alla morte, sarà il pane della vita eterna, cioè avrà una maniera di vita che non può venir meno; e questa darà la vita agli uomini, anche quando questi avranno perduta la loro vita naturale, la vita del mondo. Io darò dunque a morte la mia carne, ma nello stesso tempo darò un'altra vita, perocchè questa mia carne rimarrà sempre un pane vivo, un pane che dà la vita.

Questo pane adunque dee dare la vita anche a quegli uomini che sono morti secondo la vita naturale ed adamitica. Il che importa che ci abbia un'azione, un effetto dell'eucaristia al di là di questa nostra vita naturale, sicchè le anime nostre anche separate vivano di quella vita che dà la carne di Cristo sotto forma di pane della vita, in un modo del tutto occulto e misterioso.

E veramente GESU' Cristo disse agli apostoli, dopo istituito il sacramento eucaristico, ch'egli avrebbe bevuto un vino nuovo insieme con essi, quando fosse entrato nel suo regno: *Dico autem vobis: non bibam amodo de hoc genimine vitis, usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei* (1). Il vino eucaristico che Cristo dichiara che avrebbe bevuto nel regno del Padre suo, lo dice « vino nuovo » perchè il suo corpo sarebbe stato glorioso: dice che lo avrebbe bevuto « con esso loro », per indicare la partecipazione ad essi della sua vita eucaristica: il vino eucaristico suppone anche il pane, come il sangue suppone il corpo; ma Cristo si limita ad accennare quell'umore che dà la vita al corpo naturale, giacchè era scritto: « Anima enim omnis « carnis in sanguine est, unde dixi filiis Israel: sanguinem uni- « versae carnis non comedetis, quia anima carnis in sanguine « est: et quicumque comederit illum, interibit » (2). E poco prima aveva detto: « Homo quilibet de domo Israel, et de advenis « qui peregrinantur inter eos, si comederit sanguinem, obfirmabo « faciem meam contra animam illius, et disperdam eam de populo « suo, quia anima carnis in sanguine est: et ego dedi illum vobis,

(1) Matth. XXVI, 29 — Marc. XIV, 25. (2) Levit. XVII, 14.

« ut super altare in eo expietis pro animabus vestris, et sanguis « pro animae piaculo sit » (1). Questo sangue, che è destinato da Dio *pro piaculo animae*, non è il sangue d'alcun animale, il quale non poteva che raffigurarlo; nè è il sangue dell'uomo corrotto: ma il sangue del Figliuolo dell'uomo che è insieme Figliuolo di Dio, GESU' Cristo Signor Nostro. Non si potea cibare qualunque altro sangue, perchè era sangue morto, e traendolo dal vivente, gli dava morte; ma GESU' Cristo irritò anche questa prescrizione legale compiendola, dando all'uomo il suo preziosissimo sangue in forma di vino, sangue vivo e vivificante, vero *piaculum* delle anime, sangue del nuovo ed eterno testamento. Oltre di ciò, parlando Cristo a' suoi discepoli, preferisce di parlar loro del sangue suo, che avrebbe bevuto nuovo nel suo regno sotto forma di vino, perchè l'assunzione del sangue era riserbata specialmente ai perfetti, ed ai sacerdoti, a' quali poi riserbolla la Chiesa diminuito il primo fervore dei fedeli, come quello che contiene in modo speciale le grazie più perfette, qual è l'allegrezza nel fare il bene significata dalla specie del vino che *laetificat cor hominis* (2), e la grazia della fortezza e del martirio significata nel sangue che Cristo il primo dovea spargere. Onde quelle parole erano conforto ad un tempo e robustezza aggiunta a' dolenti discepoli che doveano quanto prima vedere il loro Signore e Maestro barbaramente crocefisso.

L'essere adunque eucaristico di Cristo, che vive in forma di pane e di vino, opera al di là di questa vita, e dà all'anima separata, come all'anima unita al corpo, una vita misteriosa in Cristo che non può venir meno giammai, perchè di sua natura è eterna. « Hic est panis de coelo descendens, ut si quis ex ipso « manducaverit non moriatur ». Questo pane è sempre vivo: *Ego sum panis vivus;* questo pane è vivo in modo che dà altrui la vita: *Ego sum panis vitae.* Cristo può esser dunque morto della sua vita naturale, ma non della sua vita eucaristica. Questo pane vivo è disceso dal cielo: *Ego sum panis vivus qui de coelo descendi,* e perciò appunto non muore, perchè non è nato della terra: il

(1) Levit. XVII, 10-11. (2) Ps. CIII, 16.

cielo è il luogo della vita e non della morte: ciò che è dal cielo non soggiace alle leggi della terra, e perciò non muore, perocchè nè la terra nè le forze della terra, nè quelle dell'inferno non hanno potestà sulle cose del cielo: il corpo naturale di Cristo era venuto dalla terra perchè composto del sangue della Vergine, e però fu potuto abbandonare alla morte: ma il corpo eucaristico ha un essere soprannaturale, che viene unicamente dal Cielo, e però è vivente e vivificante: niuno lo può distruggere.

Lezione LXXIV.

Una dottrina così recondita e meravigliosa faceva stupire gli Ebrei che non la intendevano, e ne mormoravano dicendo: *Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum?* (1). E tuttavia Cristo non ritratta o spiega in senso traslato quanto aveva detto, ma lo conferma e rinforza dicendo e ripetendo: « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus san-« guinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam « carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam: et « ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea vere « est cibus et sanguis meus vere est potus. Qui manducat meam « carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. « Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem; et « qui manducat me, et ipse vivet propter me. Hic est panis qui « de coelo descendit. Non sicut manducaverunt patres vestri « manna et mortui sunt. Qui manducat hunc panem vivet in « aeternum » (2).

Nelle quali parole Cristo mette per condizione ad avere in se stessi la vita il mangiare la carne sua e bere il suo sangue: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem non habebitis vitam in vobis.* Le parole sono chiare ed assolute, a tal che, prima che fosse deciso dalla Chiesa l'assunzione dell'Eucaristia non essere di necessità di mezzo alla sa-

---

(1) Joann. VI, 53. (2) Joann. VI, 54-59.

lute (1), v'ebbero alcuni, come S. Agostino (2) e Innocenzo I (3), che ritennero non bastare all'eterna salute de' bambini ricevere il battesimo, se ancora non fosse data loro l'eucaristia. Ma ora è definito il contrario dall'infallibile autorità della Chiesa; e pure quelle parole di Cristo son così assolute ed universali, come quelle che inculcano la necessità del battesimo: *Amen, amen dico tibi: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei* (4).

Se dunque chi non mangia la carne del Figliuolo dell'uomo e bee il suo sangue non ha la vita in se stesso, e tuttavia chi muore col battesimo d'acqua, o di sangue, o di desiderio è certo che acquista la vita eterna, convien dire che quella comestione della carne e del sangue di Cristo, che non fece nella vita presente, gli verrà somministrata nella futura al punto della sua morte, e così avrà la vita in se stesso: giacchè, come abbiamo veduto, l'eucaristia ha degli effetti anche al di là di questa vita, e Cristo stesso disse che entrato nel suo regno glorioso egli l'avrebbe presa insieme co' suoi discepoli.

In questo modo anche a' santi dell'antico testamento, quando Cristo discese al limbo, potè Cristo comunicare se stesso sotto la forma di pane e di vino, e così ravvivarli da quello stato di tenebre e di sonno in cui si trovavano; e, mettendoli a parte della propria vita eucaristica, renderli atti alla visione di Dio; la fede loro era per essi il titolo, con cui sono morti, di un diritto *ad rem*, che fu poscia effettuato da Cristo, quando diede loro il possesso delle cose in cui speravano, onde il loro divenne un diritto *in re*.

Il medesimo dicasi di tutti que' Gentili che ebbero la fede nel futuro Salvatore del mondo, e che vissero senza peccato mortale, o pentiti n'ottennero il perdono.

Lo stesso di que' Cristiani che muojono, benchè battezzati e mondi dal peccato attuale, senza aver ricevuto nella vita presente

(1) Conc. Trid., sess. XXI, cap. IV, can. 4°.
(2) Lib. I c. *Julian.*, c. 4, n. 13.
(3) Ep. ad Patres Milevitanos inter Ep. August., 93.
(4) Joann. III, 5.

l'eucaristia, come accade a molti bambini, e come accadde a colui, a cui disse Cristo in croce: *Hodie mecum eris in Paradiso* (1).

La qual dottrina viene confermata dal sacrificio della messa. Perocchè in questo, dopo avvenuta la transustanziazione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue del Redentore, si prega che questo venga portato dall'angelo *in sublime altare tuum*, *in conspectu divinae majestatis tuae*, e che quanti partecipiamo di questo altare, *omni dono coelesti et gratia repleamur:* il che è la società e comunicazione nostra co' santi che sono in Cielo. Laonde Innocenzo III nella sua opera sulla liturgia, venuto a questo passo che incomincia: *Jube haec perferri*, appone al capitolo questo titolo: *De profunda quorumdam intelligentia verborum;* ed appresso scrive così: *Tantae sunt profunditatis haec verba ut intellectus humanus vix ea sufficiat pertractare.* Vede in quelle parole il mistero, e non osa quasi per riverenza svelarlo; non osa per la profondità sua investigarlo: perocchè veramente ella è questa una delle più arcane dottrine della cattolica Chiesa. Che se noi osiamo favellarne, è solo per la persuasione in cui siamo che così voglia Iddio in questo tempo. Quel sommo Pontefice nondimeno lo accenna colle parole di S. Gregorio Magno, di cui allega due testi, continuandosi in questo modo: « Nam beatus Gregorius, tanti « sacramenti dignus interpres, quodam in loco de illis (verbis) « TAMQUAM DE RE INEFFABILI PENE INEFFABILITER LOQUENS: *Quis*, inquit, *fidelium habere dubium potest, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri in illo JESU Christi mysterio, angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena coelestibus jungi, unum quid ex invisibilibus et visibilibus fieri?* Idem alibi dicit: *Uno eodemque tempore ac momento, et* IN COELUM RAPITUR *ministerio Angelorum consociandum corpori Christi, et ante oculos sacerdotis in altari videtur* » (2).

(1) Luc. XXIII, 43.

(2) Innoc. III « Mysteriorum Evangelicae legis » etc., L. VI, c. VI. — Più luoghi s'incontrano nei Padri che accennano alla parte che i comprensori celesti prendono del sacrificio di GESU' Cristo che si rinnova in terra per mano dei sacerdoti. Uno di S. Bernardo potrebbe essere il seguente. In un discorso che scrisse il Santo per la festa di S. Malachia Vescovo dice: *Sancti Pontifices, qui in spiritu humilitatis hostias pacificas coelis frequenter invexerant, per semetipsos introierunt ad altare Dei, ipsi hostiae et sacerdotes.*

Dopo recati tali testimonii, Innocenzo III passa a spiegare quelle parole in un senso meno profondo, attestando però di nuovo l'alto mistero che esse nascondono con dire: *Salvo tamen occulto coelestis oraculi sacramento, possunt haec verba, licet simplicius, tamen securius sic intelligi, etc.* Ma poscia, venendo a parlare di quell'altare sublime in cui il sacerdote prega che sia portata dall'Angelo l'eucaristia, dice: *Multiplex autem altare legitur in scripturis superius et inferius, interius et exterius*, e si fa ad enumerare questi diversi altari superiori e celesti, ed inferiori e terreni, e fra questi dice che altare superiore è anche la Chiesa trionfante, altare poi inferiore la Chiesa militante: *Est et altare superius triumphans Ecclesia de qua dicitur: Tunc imponent super altare tuum vitulos* (1). *Altare inferius est Ecclesia militans de qua dicitur: Si altare lapideum feceris mihi, non aedificabis illud de sectis lapidibus* (2). Ed acconciamente pel sublime altare, di cui è fatta menzione nelle citate parole che pronuncia il sacerdote nella messa poco dopo la consacrazione, si può intendere la Chiesa trionfante, la quale è fatta partecipe degli stessi divini misteri, di cui si rende partecipe il credente viatore su questa terra, vivendo e l'una e l'altra dello stesso cibo, fruendo della medesima vita di Gesu' Cristo. Qual ineffabile consorzio! Qual intima unione del Cielo colla terra! qual divino legame fra le cose visibili ed invisibili! Qual ammirando commercio fra la vita presente e la futura! Quale unità di tutto il Corpo di Cristo, la quale discende da questo corpo glorioso e si comunica non meno alle membra già partecipi della sua gloria che alle membra che ancor vivono di fede sperando!

Ora nella Santa Messa, dopo che il sacerdote pregò Iddio perchè comandi che l'Angelo porti il pane e il vino della vita, che sta in sull'altare terreno, anche sull'altare celeste, cioè che la porti a' celesti comprensori, egli prega per le anime dei defunti non ancora pervenute allo stato di termine e che debbono purificarsi dalle leggiere macchie che da questa recaron seco nell'altra vita. Perocchè, se questo cibo vitale venga dato a quelle anime

(1) Ps. L, 20.
(2) Ex. XX, 25, *Mysteriorum* ecc. L. VI, c. VI.

fedeli, esse saranno tantosto liberate dalla loro oscura prigione, ottenendo quella vita di Cristo colla quale nell'altra vita si è atti a vedere la faccia di Dio: giacchè questo cibo rimette i peccati leggieri, e monda le anime intieramente, *tamquam antidotum quo liberemur a culpis quotidianis*, come disse il Sacrosanto Concilio di Trento (1).

Alla commemorazione poi delle anime purganti, segue l'orazione che incomincia: *Nobis quoque peccatoribus*, colla quale il sacerdote prega per sè, per gli assistenti, e per tutti i fedeli che costituiscono la Chiesa militante su questa terra, e dimanda che mediante il cibo eucaristico possiamo tutti aver qualche parte coi santi martiri ed altri comprensori celesti, in modo che, dopo esser vissuti quaggiù della vita nascosta di Cristo, possiamo in cielo godere della vita palese e a pieno manifesta.

Così le tre parti in cui la Chiesa è divisa, cioè la trionfante, la purgante e la militante, conviene che vivano della stessa vita di Cristo, benchè in gradi e modi diversi, e che abbiano uno stesso mezzo con cui partecipare di questa vita.

Conviene riflettere che il *concetto* del sacrificio fu sempre eguale dal principio del mondo, nè fu solo conservato presso gli Ebrei, ma presso tutte le genti. Questo concetto non involgeva solo l'immolazione della vittima alla divinità, ma ben anco acchiudeva la persuasione che della vittima immolata si cibassero, parte la divinità stessa, parte gli uomini che facevano il sacrificio. Si concepiva così che un solo cibo diventasse comune a Dio, od agli Dei, ed agli uomini, e per tal modo gli uomini partecipassero della stessa vita di Dio o degli Iddii. E Iddio presso il suo popolo mandava sovente il fuoco dal cielo ad assumere la vittima quasi egli stesso se ne nutrisse. *Sicut et Moyses orabat ad Dominum*, si legge ne' libri de' Maccabei, *et descendit ignis de coelo et consumpsit olocaustum* (2): *sic et Salomon oravit et descendit ignis de coelo et consumpsit olocaustum* (3). Questo concetto costantissimo presso tutte le nazioni, non fu effettuato in antico se non simbolicamente; ma Cristo compiè

(1) Sess. XIII, c. II.
(2) Levit. IX, 24.
(3) II Mac. II, 10 — II Paral. VII, 1.

il simbolo, e adempì la verità di quel concetto profetico. Se dunque era nell'antica tradizione, e nell'istinto della natura umana, che una vittima dovesse esser cibo comune a Dio ed agli uomini, era convenevole che Iddio divenuto uomo e glorificato partecipasse d'un alimento sacro di cui potessero altresì partecipare gli uomini, e questo alimento fu il pane ed il vino divenuti sua carne e suo sangue. E se Cristo glorioso ne partecipa, conveniva che tutta l'umanità gloriosa, che forma un solo corpo con esso lui, pure ne partecipasse: questo dunque è il cibo soprasostanziale di tutti i santi che ammantano Cristo, e compiscono il suo corpo santissimo.

Lezione LXXV.

Quando parla Gesu' Cristo del cibo eucaristico chiama se stesso « Figliuolo dell'uomo » : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis.* Abbiamo detto che questa era la denominazione più umile che poteva dare a se stesso (facc. 202). Ma egli era venuto a prendere la difesa dei figliuoli dell'uomo contro il demonio, a prendere la forma così bassa ed umile di figliuolo dell'uomo (espressione che allude alla generazione, nella quale il demonio aveva posto il guasto della natura umana e per la quale il peccato si propagava di padre in figlio, benchè Gesu' Cristo, non concepito per umana generazione ma per opera dello Spirito Santo, ne andasse del tutto immune, come ne andava pure immune per essere in pari tempo Dio) per rinnovare e rialzare dal suo avvilimento lo stesso figliuolo dell'uomo, il quale in lui sussisteva perfetto e sublimato: perfezione e sublimità che voleva pure comunicare agli altri figliuoli degli uomini a cui s'era fatto fratello secondo la carne, a cui voleva pure esser fratello secondo la divinità. Quindi, in onta al demonio, egli esalta e magnifica quel figliuolo dell'uomo, che l'inimico aveva tanto umiliato e distrutto, e però egli dice: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata* (1); dice ancora: *Dominus est Filius hominis etiam*

(1) Matth. IX, 6.

sabbati (1); dice: *Mittet Filius hominis angelos suos et colligent de regno ejus omnia scandala* (2); dice: *Filius enim hominis venturus est in gloria Patris cum angelis suis, et tunc reddet unicuique secundum opera ejus* (3): e tante altre cose dice in onore della umana natura che il Demonio aveva tanto abbassata, ed egli era venuto ad innalzare. Ed è da considerarsi che egli non esaltava solo questa natura in un solo individuo di lei, cioè in se stesso, ma la voleva esaltata in molti individui che rappresentassero tutte le forme o specie di onore e di gloria di cui ella fosse suscettibile (4), giacchè invitava tutti gli uomini a partecipare di que' pregi, ed onori, e glorie che in lui primo dovevano essere, fino a dire: *Amen dico vobis, quod vos, qui secuti estis me, in regeneratione, cum sederit Filius hominis in sede majestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim judicantes duodecim tribus Israel* (5).

Ora, nello stesso modo parlando del cibo eucaristico, invece di dire: « Se non mangerete la mia carne, » ovvero: « se non mangerete la carne del Figliuol di Dio », dice: « Se non mangerete la carne del Figliuolo dell'Uomo », quasi volendo dire: Il figliuol dell'uomo fu corrotto dal peccato per insidia del diavolo: ora, a scorno del medesimo corruttore ed insidiatore, il figliuolo dell'uomo troverà il rimedio da riparare a' suoi danni in se stesso, non avrà bisogno d'uscire da sè per rinvenirlo.

Il che tutto dimostra un ineffabile amore per l'umana natura, di cui Iddio si rende il campione prendendone la difesa: dimostra una delicatezza che provvede all'onore di questa natura tanto vessata dal suo perpetuo inimico, e quella cotal riverenza verso essa, di cui favella il Libro della Sapienza, ove dice: *Tu autem, dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos* (6).

E tuttavia la vita eucaristica è soprannaturale e divina. Il che Gesu' Cristo fa intendere con quelle parole: *Sicut misit me vivens Pater et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me et ipse vivet*

(1) Matth. XII, 8.
(2) Matth. XIII, 41.
(3) Matth. XVI, 27.
(4) V. la Teodicea.
(5) Matth. XIX, 28
(6) Sap. XII, 18.

propter me. Il Padre dà la missione al Verbo d'incarnarsi, ingenerandolo, ed il Verbo incarnato vive, tutto Dio e uomo, della vita del Padre: perocchè, come Verbo ha comune col Padre la vita, e come uomo partecipa, per l'unione ipostatica, di quella vita. Questa non è la vita naturale, ma la vita divina partecipata, la vita essenziale di cui dice S. Giovanni: « *In ipso vita erat* ». Questa vita è la sussistenza vivente nel Padre, conosciuta per essenza nel Figliuolo, amata per essenza nello Spirito Santo. Questa vita della persona divina di Cristo reggeva come principio supremo la sua natura umana, e nascondeva questa natura umana vivente della vita divina e da questa governata sotto la forma di cibo per potersi così comunicare agli altri uomini. Perocchè l'uomo non acquista il termine reale del suo sentimento, per il quale egli vive, se non per generazione e per nutrizione: in questi due modi il suo spirito si unisce alla corporea sostanza come a termine del suo sentire. Ora, essendosi guastato il primo modo, con cui si doveva propagare la vita naturale, per opera del demonio; restava intatto il secondo, giacchè l'albero della vita non fu potuto profanare nè dal demonio nè dall'uomo. Al frutto dunque dell'albero della vita, che nella prima istituzione doveva aggiungere all'uomo colla nutrizione un termine corporeo che lo avrebbe reso immortale, Iddio sostituì un altro cibo tolto dall'uomo stesso, cioè la carne ed il sangue di Gesu' Cristo.

E questa vita, misteriosa ed occulta, è quella vita colla quale il Padre provvide al Verbo incarnato, quando si consigliò di abbandonarlo rispetto alla vita naturale, nelle mani de' suoi crocifissori; quella colla quale il Padre esaudì il Figlio secondo le parole dell'Apostolo: « *Qui in diebus carnis suae, preces supplicationesque ad eum qui possuit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia* » (1); il qual clamore, le quali lagrime non potevano non essere pienamente esaudite; quella vita di cui rese grazie Cristo quando istituì il Santissimo Sacramento: *Dominus JESUS, in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit* (2).

(1) Hebr. v, 7. (2) I Cor. xi, 23.

Essendo dunque questa vita divina, e per sè indipendente dalla carne e dal sangue ma per divino consiglio all'umanità di Cristo comunicata, Cristo dice, quasi a conclusione del suo insegnamento sull'eucaristico cibo: *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam; verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt* (1), volendo dimostrare due cose: che la vita, che sta nella sua carne e nel suo sangue, è vita divina; e che questa non si può ricevere se non per opera dello Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo: onde quelli che ricevono l'Eucaristia col peccato nell'anima, non ricevono, non possono ricevere quella vita. Laonde S. Agostino, spiegando le parole di Cristo, dice che non muore colui che riceve nell'eucaristico cibo « quod pertinet « ad virtutem sacramenti, non quod pertinet ad visibile sacra- « mentum; qui manducat intus, non foris; qui manducat in « corde, non qui premit dente » (2). E ancora dice: « Hujus « rei sacramentum, idest unitatis corporis et sanguinis Christi « alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica « mensa praeparatur, et de mensa dominica sumitur quibusdam « ad vitam, quibusdam ad exitium: res vero ipsa, cujus sacra- « mentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicum- « que ejus particeps fuerit » (3). Laonde Cristo, che promette che non morranno quelli che mangeranno la sua carne e il suo sangue ma avranno in sè l'eterna vita, fa intendere chiaramente che egli parla di una manducazione colla quale l'uomo riceva *rem sacramenti*, e non solamente il *sacramentum*. Questo non è quel mangiare di cui parla Cristo; perchè « *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam* ». Onde di nuovo S. Agostino, parlando di questo Sacramento: *Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi. Numquid enim corpus meum vivit de spiritu tuo? Meum vivit de spiritu meo, et tuum de tuo. Non potest vivere corpus Christi, nisi de spiritu Christi. Inde est quod exponens nobis Apostolus Paulus hunc panem: unus panis, inquit, unum corpus multi sumus* (4). *O Sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis! Qui vult vivere habet ubi*

(1) Joann. VI, 64.
(2) *In Joann.*, Tract. XXVI, n 12.
(3) Ivi, n. 15.
(4) I Cor. x, 17.

vivat, habet unde vivat; accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur (1).

Per mangiare adunque veramente il corpo e il sangue di Cristo, nel senso che intende Cristo colla voce *mangiare*, conviene esser membro del corpo di Cristo, e membro vivente. Non basta aver ricevuto il carattere indelebile nel sacramento del battesimo, o anche negli altri sacramenti che lo conferiscono, cioè nella *Confermazione* e nell'*Ordine* sacro; conviene ancora aver la grazia che ci rende membro vivo di quel corpo. Perocchè Cristo disse: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo.* Ora, se ivi è l'obice del peccato, questo, che di natura sua avverrebbe per la forza del Sacramento, non può avvenire, perchè *quae conventio Christi ad Belial?* (2). Onde Cristo in quelle parole esprime l'effetto della Santissima Eucaristia, quale essa per sua virtù arreca, prescindendo dall'accidentale impedimento che pone l'uomo. Il perchè S. Agostino dice che nelle citate parole di Cristo il Signore espone *quid sit manducare corpus ejus, et sanguinem ejus bibere.* E soggiunge: *Hoc est enim manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere, et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, procul dubio nec manducat carnem ejus, nec bibit ejus sanguinem, sed magis tantae rei sacramentum ad judicium sibi manducat et bibit* (3).

Le quali parole del Santo Dottore vanno intese con buon senno. Perocchè anche chi ha ricevuto il battesimo colla grazia che di natura sua conferisce, questi è già membro vivente del corpo di Cristo, e però egli è in Cristo e Cristo in lui. Ma la Santissima Eucaristia conserva questa unione e mutua inabitazione come fa il cibo che conserva la vita in chi già l'ha: il che viene espresso da quella parola di Cristo *manet* (*in me manet et ego in illo*), che significa permanenza e continuazione. Di più,

---

(1) *In Joann.* Tract. XXVI, 13.

(2) II Cor. VI, 15.

(3) *In Joann.* Tract. XXII, 18. Questo luogo è citato senza le chiose che v'aggiunsero Beda ed Alcuino, come a me pare, e che furono poscia introdotte in certe edizioni di S. Agostino.

il cibo ristora ciò che il corpo vivente va perdendo ogni giorno; e questo fa pure l'Eucaristia togliendo i peccati veniali, in cui quotidianamente l'uomo incappa, rimettendo in lui e rifondendo nuova vita. In terzo luogo il cibo rende l'uomo adulto, e così fa l'Eucaristia dell'uomo nuovo e spirituale, facendo in lui crescere Cristo. In quarto luogo il pane rinforza, e il vino eccita e rallegra; e questi pure sono effetti dell'Eucaristia; la quale dà all'uomo la pienezza della vita, del sentimento, e dell'attività della vita, perchè pone nell'uomo Cristo corporalmente, lo pone tutto, il corpo, il sangue, l'anima e la divinità; laddove il battesimo congiunge l'uomo al corpo vivente di Cristo, ma non pone nell'uomo tutto lo stesso Cristo.

In secondo luogo non è da credere che senza la reale manducazione del pane e del vino consacrato l'uomo possa per altra via venire in possesso di tutte queste grazie, e possa aver Cristo *corporalmente* in se stesso: ma egli può nondimeno salvarsi, perocchè il desiderio di pascersi del corpo e del sangue sacratissimo, e l'essere in istato di grazia, quantunque non glie ne dieno il possesso, e, per così dire, il diritto in *re*, tuttavia glie ne danno il diritto ad *rem*, il quale dopo la sua morte lo mette alla partecipazione reale del pane e del vino celeste.

Lezione LXXVI.

Ed ora noi possiamo più precisamente rispondere alla questione: « Che cosa s'intenda nelle divine scritture per risurrezione » (facciata 216). La qual parola riceve più significati dalle diverse maniere di vita a cui si riferisce. Perocchè noi abbiamo distinte in Cristo quattro maniere di vita di cui partecipa il Cristiano, a ciascuna delle quali si riferisce una maniera di risurrezione. E le vite da noi distinte furono: 1° la vita naturale che consiste nell'unione dell'anima col corpo; 2° la vita eucaristica; 3° la vita spirituale di Cristo viatore, che consiste per Cristo nell'unione teandrica dell'uomo con Dio, e pel Cristiano nella partecipazione della grazia di Cristo, per la quale

l'uomo non solo percepisce il Verbo ma vi acconsente e vi aderisce colla sua volontà, ancora vivente della vita naturale; 4° la vita gloriosa cominciata per Cristo dopo la sua risurrezione e completata dopo la sua ascensione al Cielo, e che comincierà pel cristiano dopo la resurrezione del suo corpo.

La terza e la quarta di queste vite, sono una sublimazione soprannaturale della prima, o, per dir meglio, hanno la prima per loro base e quasi subietto: la seconda, cioè l'eucaristica, è una vita miracolosa e misteriosa.

Ciò premesso, per risurrezione nelle divine scritture s'intende:

I. Talora quello che accade per la fede e pel battesimo che restituisce all'uomo la seconda delle vite enumerate, cioè la vita della grazia. L'uomo, che nasce dal mal seme di Adamo, nasce corrotto, peccatore; e però si dice morto, cioè privo della vita spirituale. Egli ha bensì la vita naturale, ma soggetta irreparabilmente alla morte, di cui porta i germi in se stesso, e quindi egli non ha che una vita inutile al conseguimento del suo fine che è l'immortalità. Perduta la vita naturale, egli si rimarrebbe morto per sempre: l'anima sua cadrebbe in quello stato di tenebre e d'inazione che abbiamo descritto. L'uomo, che si fa Cristiano ricevendo il Vangelo, depone ogni sua confidenza nella sua vita naturale e corrotta, e si tiene rispetto a questa per morto, ponendo tutto il suo bene e il suo affetto nella nuova vita che egli acquista incorporandosi a Cristo, e vivendo della vita di Cristo. Questo è quello che insegna S. Paolo in quelle parole: « An « ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, « in morte ipsius baptizati sumus? Consepulti enim sumus cum « illo per baptismum in mortem: ut, quomodo Christus surrexit a « mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae am- « bulemus. Si enim complantati facti sumus similitudini mortis « ejus, simul et resurrectionis erimus. Hoc scientes, quia vetus « homo noster simul crucifixus est ut destruatur corpus peccati et « ultra non serviamus peccato. Qui enim mortuus est, justificatus « est a peccato. Si autem mortui sumus cum Christo: credimus « quia simul etiam vivemus cum Christo. Scientes quod Christus « resurgens ex mortuis jam non moritur, mors illi ultra non

« dominabitur. Quod enim mortuus est peccato, mortuus est « semel: quod autem vivit, vivit Deo. Ita et vos existimate, vos « mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo, in Christo « JESU Domino nostro » (1). L'immersione nelle acque battesimali rappresenta, secondo l'Apostolo, la morte dell'uomo naturale-corrotto, la morte del peccato. Perocchè GESU' Cristo colla morte del suo corpo naturale-innocente acquistò, come abbiamo veduto, il diritto di giustificare gli altri uomini, pei peccati dei quali la divina giustizia rimaneva soprabbondantemente soddisfatta; acquista il diritto di unirli a sè, com'egli tanto bramava a cagione della generosa sua carità, e quindi di fare che l'uomo morto alla vita soprannaturale risorgesse a questa vita formando un solo corpo con esso lui: e questo risorgimento è simboleggiato dall'uscita dell'acqua, in cui l'uomo era stato immerso quasi in sepolcro. Di che l'Apostolo deduce che l'uomo dee fare gli atti propri della vita nuova, non più dell'antica già deposta, *ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* E fa intendere che in questa vita spirituale noi abbiamo la caparra della futura resurrezione de' nostri corpi: perocchè Cristo, che è in noi, è risorto; onde anche noi risorgeremo alla vita naturale sublimata alla gloria quando deporremo la presente nostra vita naturale-corrotta, che noi dobbiamo già riguardare come morta e vivere come già fossimo risorti anche corporalmente: *Si enim complantati facti sumus similitudini mortis ejus, simul et resurrectionis erimus.* E come Cristo morì una volta della morte naturale, e oggimai più non muore; così noi morti al peccato viviamo di vita perenne: *Ita et vos existimate, vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo JESU Domino nostro.*

Anche l'Apostolo S. Pietro attribuisce il morir nostro al peccato alla morte di Cristo, e il nostro risorgimento alla vita della grazia ce lo rappresenta come un effetto della risurrezione del Signor nostro, colla quale gli fu dato il diritto di distribuire agli uomini la vita spirituale, germe della futura risurrezione de' loro

(1) Rom. VI, 3-11.

corpi. E paragona il battesimo alle acque del diluvio, quando nell'arca « pauci, idest octo animae, salvae factae sunt per « aquam ». E soggiunge: « Quod et vos nunc similis formae « salvos facit baptisma: non carnis depositio sordium, sed con- « scientiae bonae interrogatio in Deum per resurrectionem JESU « Christi, qui est in dextera Dei, deglutiens mortem ut vitae « aeternae haeredes efficeremur, profectus in coelum, subjectis « sibi angelis, et potestatibus, et virtutibus » (1).

LEZIONE LXXVII.

La differenza fra la vita spirituale e la vita che il cristiano viatore riceve dalla percezione della santissima Eucaristia sta primieramente in questo, che nel battesimo egli acquista la percezione iniziale del Verbo, che lo segna col carattere indelebile, onde fluisce la grazia dello Spirito Santo se non trova ostacoli; e questa maniera di vita gli è comunicata dall'umanità di Cristo per un segreto contatto del suo corpo vivente e glorioso colle acque nell'atto che il battezzatore proferisce le parole, forma del Sacramento. Perocchè, come diremo in appresso, il corpo di GESU' Cristo emana una virtù vitale col solo suo contatto, e questo basta per legare a sè ed incorporare con una comunicazione di vita gli uomini.

Laddove nell'Eucaristia l'uomo, incorporato già e vivente di Cristo, non gode del solo contatto invisibile e misterioso del corpo di Cristo, che comunica all'acqua quella virtù vivificatrice onde l'uomo vive di Cristo; ma l'uomo riceve in se stesso tutto l'Autor della grazia, il suo corpo e il suo sangue, e con essi insieme la sua anima e la sua divinità, in forma di alimento. E come l'alimento diviene nostro sangue e nostra carne, così avviene del corpo e del sangue di Cristo sotto gli accidenti del pane e del vino, sicchè un medesimo termine di sentimento e di vita corporea abbiamo noi ed ha Cristo; onde, come da fonte di ogni vita e di

(1) I Petr. III, 20-22.

ogni grazia, ogni vita ed ogni grazia possiamo derivare. La seconda differenza si è che quell'uomo, che si nutre di questo cibo divino e lo fa suo alimento, non è l'uomo vecchio, ma l'uomo nuovo: è quest'uomo nuovo che, contenendo la virtù della vita di Cristo a sè comunicata colla fede e col battesimo, può mediante questa virtù alimentarsi di Cristo, cioè rendere termine del proprio principio vitale la carne ed il sangue di Cristo. Perocchè, come nella nutrizione comune se non vi avesse nell'anima, cioè nel principio senziente, nel principio soggettivo, la virtù nutritiva, non potrebbe rendere il cibo, preso per bocca, sua propria carne viva, e suo proprio vivo sangue, e non si direbbe che fosse un vero *mangiare*, un vero alimentarsi, come non è mangiare, non è alimentarsi quello d'una macchina inanimata (per esempio delle macine del mulino) che prende e stritola e fa passare da sè delle sostanze che rispetto agli animali si dicono alimentari; così del pari nella nutrizione eucaristica, se chi la prende non ha già la vita di Cristo, o per non essere battezzato o per essere attualmente morto alla grazia a cagione di peccati attuali, egli può premer bensì col dente le specie eucaristiche, secondo la frase di S. Agostino; riceve bensì il corpo e il sangue reale di Cristo dentro se stesso sotto il velame delle specie; il pane ed il vino consecrato passa per il suo corpo come per una macchina; riceve gli effetti fisici delle specie, ma non si nutre di quello che sta sotto le specie, non si nutre, non si alimenta, non s'impingua dello stesso corpo e dello stesso sangue di Cristo, e però propriamente il suo non è un *mangiare la carne e bere il sangue* del Salvatore. E però Gesu' Cristo adopera queste parole di mangiare e di bere solo per indicare la manducazione e la bibita che fanno del Sacramento augustissimo le anime giuste, che se ne rincarnano e rinsanguinano veramente. Onde dice: *Panis enim Dei est qui de coelo descendit, et dat vitam mundo* (1), e ancora: *Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum* (2). Onde colui che non vive della vita eterna, egli è segno che non ha mangiato questo pane, benchè l'abbia materialmente ricevuto nella sua

(1) Joann vi, 33. (2) Ivi, vs. 52.

bocca, e fatto passare pe' suoi visceri. Dice ancora, per dimostrare la cooperazione dell'uomo alla nutrizione eucaristica, *Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem Filius hominis dabit vobis* (1). All'incontro il battesimo non suppone la vita, ma dà la vita a chi non l'ha ancora: perocchè il ricevere la vita non è un'opera del principio vitale, com'è la nutrizione, ma quella viene all'animale e all'uomo dal di fuori per una operazione anteriore al nuovo vivente ch'ella produce.

Quindi se del battesimo è proprio ufficio il dare la vita di Cristo all'uomo che non l'ha ancora, onde si chiama generazione o nascita spirituale; egli è proprio effetto dell'eucaristia il conservarla, come faceva il frutto dell'albero della vita, e l'accrescerla, rendendo l'uomo bambino adulto e gagliardo, onde si paragona alla nutrizione o alimentazione.

Quindi, il ricevimento dell'eucaristia non si dice un risorgere. Ma nondimeno la vita eucaristica ha il suo proprio risorgimento, e questo avviene quando l'uomo muore. Perocchè l'anima separata dall'uomo che muore riceve dalla vita eucaristica quella unione perenne con Cristo glorioso di cui disse Cristo: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in illo* (2); e la quale, alla morte, presta « quel lume di gloria », di cui parlano i teologi, che rende l'anima atta a vedere Iddio faccia a faccia insieme con Cristo e quindi a fruire della eterna beatitudine. Questo è quello che promette Cristo in quelle parole: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die* (3). Egli ha la vita eterna, e tuttavia si promette che sarà resuscitato. Che bisogno di essere resuscitato ha colui che già vive, ed eternamente vive, perchè ha mangiato la carne e bevuto il sangue di Cristo? Egli vive, ma in questo secolo vive d'una vita nascosta, la quale si manifesta luminosissima solo alla morte, quando è tolto dagli occhi dell'anima il velame della carne corrotta, velame significato nel velo dell'antico tempio che impediva ai fedeli la

(1) Joann. VI, 27. (2) Ivi, VI, 57. (3) Ivi, 55.

vista e l'ingresso del *Sancta Sanctorum*. Onde, quando morì Gesu' Cristo, questo velo fu scisso, perchè, entrato una volta in esso *Sancta Sanctorum* il nuovo ed eterno Pontefice secondo l'ordine di Melchisedecco, potevano e dovevano necessariamente entrarvi tutti coloro che con esso formavano una cosa, secondo il suo benigno decreto: « Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro « eis qui credituri sunt per verbum eorum in me: ut omnes « unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in « nobis unum sint: ut credat mundus, quia tu me misisti. Et « ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, « sicut et nos unum sumus. Ego in eis, et tu in me: ut sint « consummati in unum: et cognoscat mundus quia tu me misisti, « et dilexisti eos, sicut et me dilexisti. Pater, quos dedisti mihi, « volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem « meam, quam dedisti mihi: quia dilexisti me ante constitutio- « nem mundi » (1).

Ora quell'anime, benchè separate dal corpo, le quali sono una cosa nel Figliuolo e nel Padre (*in nobis unum sint*); quelle in cui è il Figliuolo (*ego in eis et tu in me*); quelle che Gesu' Cristo vuole che sieno là appunto dov'egli si trova al cospetto della nuda e svelata faccia di Dio (*volo ut ubi sum ego et illi sint mecum*), quelle che debbono vedere la gloria di Cristo (*ut videant claritatem meam*), certo debbono altresì vedere Iddio faccia a faccia insieme con Cristo, partecipando della vita gloriosa di Cristo. Il passaggio da questa vita alla futura è dunque per costoro una vera risurrezione, e però s'adempie nel Nuovo Testamento, colla morte di Cristo, quanto egli aveva detto a Marta: *Ego sum resurrectio et vita; qui credit in me etiam si mortuus fuerit vivet* (2).

Cristo disse di chi mangierà il suo corpo e berrà il suo sangue ch'egli lo risusciterà nell'ultimo giorno: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die.* Ora vi hanno due giorni ultimi: l'ultimo giorno dell'uomo, e l'ultimo giorno del mondo. Cristo

(1) Joann. XVII, 20-24. (2) Joann. XI, 25.

gli abbraccia entrambi col suo detto, e quindi egli accenna a due resurrezioni come effetto del cibo eucaristico: a quella che avverrà all'uomo fedele, tosto che sarà spirato e avrà deposto il peso della sua carne mortale; e a quella che avverrà nella fine dei secoli quando gli sarà restituita una carne gloriosa.

Lezione LXXVIII.

Gesu' Cristo ne' passi più sopra allegati tutto attribuisce alla fede. Egli prega per quelli che *credituri sunt,* vuole che questi sieno là dove è egli medesimo. Egli dice: *Hoc est opus Dei ut credatis in eum quem misit ille* (1). Aggiunge: *Ego sum panis vitae: qui venit ad me, non esuriet; et qui credit in me, non sitiet unquam* (2). Ancora: *Haec est voluntas Patris mei, qui misit me: ut omnis, qui videt Filium et credit in eum, habeat vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die* (3).

Attribuisce dunque alla fede, di cui egli è autore e consumatore (4), non a qualunque fede, quello stesso che attribuisce altrove alla manducazione ed alla bibita della sua carne e del suo sangue; e tuttavia dice che senza di questa non si può aver la vita in se stessi: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem non habebitis vitam in vobis* (5). Conviene dunque dire che chi ha la fede in Gesu' Cristo mangi la sua carne e beva il suo sangue: perocchè senza di questo non possono aver la vita in se stessi; quando pure è certo, per testimonianza di Cristo, che *omnis qui videt Filium et credit in eum habet vitam aeternam.* Ma non tutti quelli che ebbero la fede in Cristo mangiarono, durante la lor vita mortale, del Figliuolo dell'uomo, nè bevvero il suo sangue: non la mangiarono tutti que' credenti che morirono prima dell'istituzione del Santissimo Sacramento dell'altare; molti, anche dopo questa istituzione, morirono nella fede di Cristo senza poterla ricevere. Convien dunque dire, che

(1) Joann., VI, 29.
(2) Ivi, VI, 35.
(3) Ivi, VI, 40.
(4) Hebr. XII, 2.
(5) Joann. VI, 54.

essi mangino la carne del Figliuolo di Dio e bevano il suo sangue dopo morti, e per esso risuscitino alla vita eterna. Gesu' Cristo adunque parla prima della Fede, e poi del cibo eucaristico, per comprendere nel suo discorso anche tutti i santi dell'antico testamento, e tutti i credenti sparsi per le nazioni in tutti i tempi. Perocchè tutti questi si salvarono per la fede in Cristo venturo, o in Cristo già venuto. Onde l'Apostolo: *Fide intelligimus aptata esse saecula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent* (1): cioè, acciocchè le cose invisibili, che sono l'oggetto della fede, la mercede promessa e la gloria futura, si avverassero, si adempissero e divenissero visibili, non più oggetto di fede, ma di visione e di esperienza. Di che soggiunge: « Juxta fidem defuncti « sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe « eas aspicientes, et salutantes, et confitentes, quia peregrini et « hospites sunt super terram. Qui enim haec dicunt, significant « se patriam inquirere. Et si quidem ipsius meminissent de qua « exierunt, habebant utique tempus revertendi. Nunc autem me- « liorem appetunt, id est coelestem. Ideo non confunditur Deus « vocari Deus eorum: paravit enim illis civitatem » (2).

Laonde troppa ragione aveano gli antichi santi di riporre la loro fiducia e speranza, non nella immortalità naturale dell'anima separata che non avrebbe potuto dare a se stessa nè luce nè azione, ma bensì nella *risurrezione* che avrebbe loro dato Iddio per Gesu' Cristo, cioè nella restituzione di una vita ed attività soggettiva, in un termine nuovo del loro principio sensitivo e soggettivo, giacchè senza un termine *reale* non si dà, propriamente parlando, una vita attuale. In questa risurrezione delle loro anime li fa sperare S. Paolo, e non in altro. « Fide obtulit Abraham « Isaac, arbitrans quia et a mortuis suscitare potens est Deus (3). « Alii autem distenti sunt, non suscipientes redemptionem, ut « meliorem invenirent resurrectionem » (4). E pur que' santi dell'antico testamento dovevano rimanere colle loro anime separate lungamente nello stato di tenebre e d'inazione, cioè fino al tempo in cui Gesu' Cristo avesse istituito il mistero della

(1) Hebr. xi, 3.
(2) Ivi, xi, 13-16.
(3) Hebr. xi, 17-19.
(4) Ivi, xi, 35.

risurrezione, cioè il sacramento del suo corpo e del suo sangue, ed egli fosse entrato nel suo regno, perocchè dovevano essere perfezionati alla vita insieme con noi, dice l'Apostolo. « Et hi « omnes, testimonio fidei probati, non acceperunt repromis- « sionem, Deo pro nobis melius aliquid providente, UT NON SINE « NOBIS CONSUMMARENTUR » (1). *Deo pro nobis melius aliquid providente*, dice l'Apostolo; perocchè noi, che Iddio predestinò a vivere nel tempo della grazia del Salvatore, quando usciamo dalla vita presente senza macchia di peccato, siamo tantosto resuscitati alla vita eucaristica e gloriosa, e per questa vita vediamo Iddio; nè l'anime nostre separate hanno ad aspettare, come quelle degli antichi giusti, ad essere ammesse alla gloria. Oltre di ciò noi, oltre altri vantaggi sopra gli antichi, ancora in questa vita mangiamo il corpo e beviamo il sangue del Signore, e così abbiamo in noi quell'eterna vita, che alla morte nostra si rivela con luce fulgidissima, e che veniva simboleggiata da quelle faci che Gedeone aveva fatte nascondere ai trecento dentro a vasi di creta, rotti i quali esse apparirono (2).

Quindi la Chiesa cattolica dà il nome di *Viatico* alla santissima Eucaristia che ricevono i moribondi, ed essi, quando il possano, ne tiene obbligati, acciocchè morendo abbiano quella vita eterna in se stessi, che è il germe della subitanea resurrezione delle loro anime, tostochè sono divise da' corpi. Il che dimostra che non convien troppo scrupoleggiare nel concedere la ripetizione del Viatico all'infermo che sopravvive qualche tempo, dopo averlo ricevuto la prima volta. E questa è altresì, oltre l'altre, una ragione che persuade a' Cristiani la frequente comunione che li tiene di continuo preparati alla venuta dello sposo, come le vergini prudenti (3), facendogli avere continuamente in sè quella vita che si manifesta nell'ora della loro morte.

Il sacrosanto Concilio di Trento parla espressamente del convito celeste dell'anime separate, il quale viene pure espresso negli antichi monumenti cristiani, per indicare la beatitudine che gode l'anima in cielo; e sembra che il citato Concilio si giovi di questa

(1) Hebr. XI, 39-40. (2) Jud. VII. (3) Matth. XXV, 2-13.

ragione appunto per raccomandare a' fedeli la venerazione e l'uso della santissima eucaristia, o almeno che vi faccia allusione. Perocchè egli s'esprime così: « Demum vero paterno affectu « admonet S. Synodus, hortatur, rogat et obsecrat per viscera « misericordiae Dei nostri, ut omnes et singuli, qui christiano no- « mine censentur, in hoc unitatis signo, in hoc vinculo charitatis, « in hoc concordiae symbolo jam tandem aliquando conveniant « et concordent; memoresque tantae majestatis, et tam eximii « amoris JESU Christi Domini nostri, qui dilectam animam suam « in nostrae salutis pretium, et carnem suam nobis dedit ad « manducandum, haec sacra mysteria corporis et sanguinis ejus « ea fidei constantia et firmitate, ea animi devotione, ea pietate « et cultu credant et venerentur, ut panem illum supersubstan- « tialem frequenter suscipere possint; et is vere eis sit animae « vita et perpetua sanitas mentis, cujus vigore confortati, ex « hujus miserae peregrinationis itinere ad coelestem patriam « pervenire valeant, EUMDEM PANEM ANGELORUM, QUEM MODO SUB « SACRIS VELAMINIBUS EDUNT, ABSQUE ULLO VELAMINE MANDU- « CATURI » (1).

LEZIONE LXXIX.

Sulle quali notabilissime parole del sacrosanto Concilio egli è uopo che noi facciamo alcune riflessioni.

Egli adopera la parola *mangiare*, tanto riferendola all'assunzione del corpo di Cristo in questo mondo, quanto riferendola a ciò che si farà in cielo dall'anime separate da' corpi: egli ammette adunque una manducazione del corpo di Cristo nell'altra vita che darà la beatitudine.

Egli dice che le anime nostre, passate da questa vita senza macchia o purificate nel fuoco, saranno ammesse a cibare *lo stesso pane* degli angeli, che relativamente mangiano i viatori *in terra*. Cristo adunque nella vita futura si unirà alle anime

(1) Sess. XIII, cap. VIII.

in modo simile a quello col quale il cibo si assimila ed unisce di presente all'anime nostre divenendo nostra carne e nostro sangue. Non dice il Concilio semplicemente che nel celeste regno saremo uniti a Cristo, goderemo di Cristo, ma dice che lo mangeremo, e lo mangeremo siccome pane, cioè al modo del cibo, e che sarà lo stesso pane eucaristico che ora mangiamo in terra, ***eumdem panem angelorum, quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi.***

S. Efrem Nuovo, Napoli, 5 giugno 1849;
S. Ferdinando C.

Che anzi l'essere questo pane chiamato *celeste* nelle Scritture, del quale io intendo quel luogo di S. Paolo: « *Gustaverunt etiam donum coeleste* (1); e in figura della manna è detto: *Januas coeli aperuit, et pluit illis manna ad manducandum, et panem coeli dedit eis: panem angelorum manducavit homo* (2); nel libro poi della Sapienza, tutto applicabile più veramente all'Eucaristia che alla manna, si legge: « Pro quibus angelorum esca nutrivisti « populum tuum, et paratum panem de coelo praestitisti illis sine « labore, omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis « suavitatem. Substantia enim tua dulcedinem tuam, quam in « filios habes, ostendebat: et deserviens uniuscujusque voluntati, « ad quod quisque volebat convertebatur (3) »; e ne' tanti altri luoghi delle divine Scritture l'Eucaristia figurata nella manna è chiamata pane del cielo (4). Convien dunque dire che nel cielo si mangi questo cibo divino. E Cristo lo dice ancora più chiaramente parlando di que' servi fedeli che saranno trovati vigilanti alla venuta del loro Signore, per la quale s'intende da' Padri la morte: *Beati servi illi, quos cum venerit Dominus invenerit vigilantes. Amen dico vobis quod praecinget se, et faciet illos discumbere, et transiens ministrabit illis* (5).

Questo è il convito che si fa ai Cristiani, che muojono giustificati, in cielo subito dopo la loro morte, e all'anime che escono pure d'ogni macchia dal fuoco del purgatorio. Cristo è

(1) Hebr. VI, 4.
(2) Ps. LXXVII, 23-25.
(3) Sap. XVI, 20-21.
(4) Ps. CIV, 39 — Judith, V, 15 — Ex. XVI, 4 — Deut. XXXIII, 13-15.
(5) Luc. XII, 37.

quello che ministra alla mensa, come fece in terra co' suoi discepoli, ed è il cibo stesso ch'egli amministra. Ma perchè dice ministrerà il Signore a que' servi fedeli in passando? Questa misteriosa parola indica la risurrezione di cui parliamo, che avviene all'anima mondata subito dopo aver deposta la soma terrena, perchè Cristo nell'Eucaristia dall'essere suo nascosto, *sub sacris velaminibus*, come dice il Concilio di Trento, si apre e manifesta ed è mangiato *absque ullo velamine.* Al qual passaggio di Cristo, qual cibo, da uno stato nascosto ad uno stato palese risponde quella risurrezione dell'anima di cui dice Cristo che passa dalla morte alla vita: *Amen, amen dico vobis, quia qui verbum meum audit, et credit ei qui misit me, habet vitam aeternam, et in judicium non venit, sed* TRANSIT A MORTE IN VITAM (1). E le due risurrezioni, cioè questa e la finale, sono distintamente annunziate da Cristo in questo luogo; perocchè, dopo aver detto che chi crede al Padre che lo ha mandato ha l'eterna vita e passa dalla morte alla vita, tosto aggiunge dell'altra resurrezione finale: *Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei: et qui audierint vivent* (2). E dice che già allora i morti *udivano* la voce del Figliuolo di Dio, *et nunc est,* benchè non dica che già allora risorgessero, ma che viveranno, *et qui audierint vivent;* perocchè a' santi defunti venne comunicata gradatamente la salute e la grazia di Cristo per que' gradi stessi pe' quali venivano comunicate agli uomini viventi in terra ne' giorni della vita terrena del Salvatore: onde alla predicazione di Cristo la luce uscente dalla sua parola dee essere splenduta altresì a quelli che erano al limbo.

La parola *transiens* s'avvera ancora in un altro modo. Cristo nell'eucaristia passa pe' nostri corpi, come passa il cibo; e un simigliante passaggio, benchè continuo, è credibile che avvenga rispetto all'anime separate venendo in tal modo esse continuamente refocillate da nuovo cibo divino. Onde la parola *pasqua*, che viene a dire passaggio per indicare il passaggio dell'Angelo, che non sommise alla morte, ma lasciò in vita tutti quelli

(1) Joann., V. 24. (2) Ivi, vs. 25.

che avevano tinti gli stipiti delle loro abitazioni col sangue dell'agnello. Allo stesso modo, essendo tutti gli uomini condannati alla morte, l'Angelo della morte non può nulla su quelli che sono vitalmente incorporati a Cristo, perchè ognuno che crede, benchè muoja della morte naturale, pure non muore assolutamente parlando, ma *transit a morte in vitam*. Così la pasqua degli Ebrei è un segno parlante dell'Eucaristia.

Lezione LXXX.

Ma qui si presenta una difficoltà sulla denominazione di pane degli Angeli data al cibo eucaristico. Gli Angeli non mangiano, non si nutrono di cibo come gli uomini. Come dunque si può dire che Cristo, la carne ed il sangue di Cristo, si renda cibo de' puri spiriti?

È vero che gli Angeli sono spiriti puri, ma essi hanno nulladimeno una relazione e un'azione sui corpi. Come i corpi sono il termine attivo della vita animale, di maniera che il principio sensitivo riceve da essi un'azione, per la quale egli ha il suo atto di sentire e di essere; così i medesimi corpi sono un termine passivo degli Angeli, di maniera che dagli Angeli essi corpi ricevono quell'attività per la quale possono agire nel principio della vita sensitiva corporea.

Quindi gli Angeli possono benissimo esser congiunti al loro modo al corpo eucaristico di Cristo, ad un modo che non è certamente il mangiare dell'uomo, ma che, corrispondendo esattamente ed analogicamente al mangiare e all'alimentarsi dell'uomo, può colla stessa parola denominarsi, non avendo l'uomo altre parole, per significare quanto appartiene alle sostanze pure che non cadono sotto la sua esperienza, se non le analogiche che la propria esperienza gli somministra.

Perocchè questa espressione *cibo degli Angeli* dee avere una verità, e non essere una pura imaginazione degli Ebrei, che, vedendo cadere la manna dal cielo, la dissero *cibo degli Angeli* che stanno in cielo, e un'imaginazione sarebbe per la manna, ma

non pel vero pane celeste che da un altro cielo spirituale discese, e per ragione del quale Iddio permise che così gli Ebrei concepisser la manna, e questo si conservasse scritto ne' libri divini.

Può ancora considerarsi che la parola *Angelo*, che significa mandato, non accenna alla natura ma all'ufficio, onde Angelo è detto nella divina scrittura S. Giovanni Battista, Angeli i Vescovi delle Chiese (1), Angelo del testamento Gesù Cristo medesimo in questo luogo di Malachia: *Ecce ego mitto angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam. Et statim veniet ad templum suum Dominator, quem vos quaeritis, et Angelus Testamenti, quem vos vultis* (2). Il qual Profeta dice pure del Sacerdote: *Labia enim Sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus, quia Angelus Domini exercituum est* (3).

Ora il pane ed il vino eucaristico è soprattutto il cibo del Sacerdote, a cui dalla Chiesa venne riserbato in proprio il calice, specialmente essendo profetato dell'eucaristico cibo in questo modo: *Quid enim bonum ejus est, et quid pulchrum ejus, nisi frumentum electorum et vinum germinans virgines?* (4).

Qui si farà da alcuno questa difficoltà. Ond'è che la Chiesa cattolica raccomanda sì caldamente di ricevere nell'ore estreme il Corpo di Cristo? Questo vien dato dopo la morte a tutti i giusti, in quella maniera misteriosa ed ineffabile che l'umana lingua non può a pieno spiegare, eziandio che non lo ricevessero prima di morire.

La risposta si contiene nella stessa denominazione di Viatico che la Chiesa dà all'eucaristico nutrimento preso dagli infermi vicini a morte. E il Tridentino sopracitato lo dichiara assai nettamente con quelle parole: *et is vere eis sit animae vita et perpetua sanitas mentis, cujus vigore confortati ex hujus miserae peregrinationis itinere ad coelestem patriam pervenire valeant.*

Il passo di questa all'altra vita, che l'uomo fa colla morte, quant'è pericoloso, altrettanto è rilevantissimo, perchè da quello

(1) Apoc cc. II et III — Gal. IV, 14 — Is. XXXIII, 3.
(2) Malach. III, 1 — Matth. XI, 10 — Marc. I, 2 — Luc. I, 17; VII, 27.
(3) Malach., II, 7.
(4) Zach., IX, 17.

dipende l'eterna condizione dell'anima, onde niun mezzo si dee dall'uomo trascurare per averne ajuto e conforto. E di tutti validissimo è l'ajuto e il conforto del cibo eucaristico, del quale fu simbolo il pane e l'acqua recato dall'angelo al profeta Elia fuggente da Acabbo, di cui è scritto: *Qui cum surrexisset, comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus usque ad montem Dei Horeb* (1).

E veramente l'uomo non ha altra fortezza nè altra vera vita che quella che gli viene da Cristo, dall'essere incorporato a Cristo, dal vivere della vita di Cristo, dall'aver Cristo in se stesso.

E la vita di Cristo, di cui l'uomo partecipa cibandone il corpo sacratissimo, è tanto potente che rimonda l'uomo da' peccati veniali e dagli stessi mortali, quando egli ne sia pentito, e non avendone coscienza, o non potendoli sottomettere al potere delle Chiavi, ne vada ancor debitore; perchè quella vita repelle e caccia da sè ogni impedimento, a meno che non osti la mala disposizione della volontà dell'uomo, per la quale disposizione malvagia l'uomo riceve il cibo divino senza riceverne tuttavia la vita.

Si ponga oltracciò l'attenzione del pensiero in quelle parole del Tridentino *ut is vere eis sit animae vita.* È chiamato vita non del corpo, ma dell'anima; avendo anche l'anima quella specie di morte naturale di cui abbiamo parlato, oltre la morte del peccato. Sicchè gli antichi giusti che non ebbero il vantaggio della Eucaristia, sostennero quello stato simigliante ad una morte dell'anima, nel quale, come abbiamo detto, si trovavano nel limbo in aspettazione di Cristo che li facesse risorgere.

Ma anco fra i Cristiani, che muojono giustificati, si può credere che v'abbia una differenza secondo che muojono con aver ricevuto il Viatico o senza averlo ricevuto, non solo pel grado maggiore di santità e di unione col fonte della santità di cui quelli si vantaggiano, ma altresì rispetto alla condizione della loro morte.

E per dare maggior luce a questo concetto, distinguiamo tre casi: 1° quelli che muojono col solo desiderio del battesimo

(1) III Reg. xix, 8.

senza averlo ricevuto realmente; 2° quelli che muojono giustificati dopo ricevuto il battesimo senza aver tuttavia ricevuto il Viatico; 3° quelli che muojono giustificati dopo aver ricevuto il Viatico. Egli è certo e ben definito che tutti e tre si salvano. Tuttavia i primi, che hanno un diritto alla vita, hanno la vita di diritto ma non ancora di fatto, e però passano in certo modo per quello stato di morte naturale dell'anima, dal quale incontanente vengono resuscitati da Colui che disse: « Io sono la resurrezione « e la vita, chi crede in me eziandio che sia morto vivrà », e questi sono simili agli antichi giusti, colla sola differenza che gli antichi giusti rimasero lungamente in quello stato, laddove essi non fan che passarci istantaneamente. I secondi, che muojono rinati dall'acqua e dallo Spirito Santo, hanno di diritto e di fatto la vita dell'anima, ma non partecipano che inizialmente alla vita di Cristo, benchè rechino seco il diritto di entrare in possesso pienissimo di quella vita. Laonde, deposto che abbiano il corpo, essi non passano neppure per un istante per quello stato di morte naturale dell'anima, ma passano per quello stato di vita iniziale qual è quella che hanno ricevuto nel battesimo e che portano seco, dal quale Cristo immantinente sollevandoli dà loro la vita piena. I terzi, finalmente, avendo ricevuto Cristo effettivamente prima di morire, non soffrono che la morte del corpo, e nell'altra vita si trovano già con quella pienezza di vita che altro non esige se non d'illuminarsi e di manifestarsi, senza che l'anima loro passi per alcun grado inferiore.

Lezione LXXXI.

Rimane ora a dichiarare come, laddove gli uomini viatori cibano il corpo ed il sangue di Cristo che rimane loro occulto e velato, i comprensori celesti si nutrano dello stesso divino alimento senza che alcun velo ne contenda loro la vista: *eumdem panem Angelorum, quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi.*

Gesu' Cristo, deposta la vita mortale e seppellito il divino suo

corpo, poscia risorto, coll'ascensione al cielo si tolse agli occhi degli uomini. L'uomo, incorporato in Cristo, partecipa di tutte le vicissitudini di Cristo, e quindi è morto e seppellito e risorto e salito al cielo in ispirito con Cristo, come membro di Cristo. Il che egli fa colla vita interiore e novella da lui acquistata, venendogli impedito dal farlo compiutamente e corporalmente dall'ostacolo dell'uomo vecchio fino a tanto ch'egli vive ancora della vita adamitica e non ha deposto il corpo mortale; non ha ricuperato il nuovo e glorioso coll'ultima risurrezione: onde al presente dee fare tutte queste cose mediante la fede di cui vive (1), per la quale egli le fa senza averne la piena consapevolezza, e la chiara visione. Quindi la vita dei Cristiani che è in Cristo viene chiamata da S. Paolo *vita nascosta*. La qual vita si manifesterà, s'animerà di un vivissimo sentimento, brillerà d'una luce ineffabile, primieramente alla morte del corpo, quando avviene la prima resurrezione, che è quella dell'anima; poscia alla ricuperazione del corpo nostro proprio glorioso nella fine dei secoli, che sarà la seconda resurrezione. *Igitur*, così il Vaso d'elezione, *si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens : quae sursum sunt sapite, non quae super terram. Mortui enim estis, et* VITA VESTRA EST ABSCONDITA *cum Christo in Deo. Cum Christus apparuerit, vita vestra; tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria* (2). Il che viene a dir così:

Cristo il quale si tiene in voi è la vostra vita. Ma Cristo è nascosto presentemente all'esperienza de' vostri sensi, perchè questi sensi guasti e materiali non sono degni nè atti di vederlo o percepirlo, perchè non sono degni nè atti di vedere Iddio in cui è Cristo, nè è degna o atta di vederlo quella vita, quell'anima che dee presiedere a tali sensi: quindi Cristo, nostra vera vita, è nascosto al presente in Dio, alla cui destra egli siede. Tuttavia voi vivete, benchè non abbiate la consapevolezza di tutti i tesori che in quella vita, quasi involuti a forma di germe, sono nascosti e che debbono poi apparire in voi d'improvviso, quando vi appa-

(1) *Justus autem meus ex fide vivit.* Hebr. x, 38; xi, 3 — Rom. i, 17 — Gal. iii, 12.

(2) Coloss. iii, 1-4.

rirà in tutto il suo splendore. Dunque avete bisogno di credere tutto ciò, di credere alla vostra vita, di aspettarne la sfolgorante manifestazione: dovete altresì condurvi consentaneamente alla vostra vita immortale ed eterna: dovete rinunziare coll'affetto della volontà e colla stima alla vostra vita naturale e corrotta destinata alla morte, quasi morti con Cristo ed in Cristo, e non cercare, non assaporare se non le cose celesti, cioè a dire Cristo che siede alla destra del Padre in cielo e le cose tutte di Cristo, aspettando la meravigliosa manifestazione di Cristo in voi che vi è promessa. Onde in altro luogo dice: *Patientia enim vobis necessaria est, ut, voluntatem Dei facientes, reportetis promissionem. Adhuc enim modicum aliquantulum, qui venturus est veniet, et non tardabit. Justus autem meus ex fide vivit: quod si subtraxerit se, non placebit animae meae. Nos autem non sumus subtractionis filii in perditionem, sed fidei in acquisitionem animae* (1).

E altrove l'Apostolo vuole che abbiamo fiducia nell'ingresso al *Sancta Sanctorum*, che è la parte più santa del tempio antico simboleggiante il cielo, dove Iddio e Cristo a noi si svela e la nostra vita occulta si manifesta: ingresso che ci fu aperto col sangue di Cristo, e del quale la carne mortale di Cristo era come il velo pendente che ne toglieva la vista; deposta la qual carne, quel velo è tolto, e noi possiamo entrare, purchè deponiamo anche noi la nostra carne, come ha fatto Cristo, la cui carne era innocente e solo per sua volontà ebbe condizione mortale e passibile, per aver voluto assomigliarsi a noi, la cui carne materiale, non solo mortale ma corrotta, è veramente un velo che impedisce l'ingresso e la vista del luogo santissimo: *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam et viventem, per velamen, id est carnem suam, et sacerdotem magnum super domum Dei, accedamus cum vero corde in plenitudine fidei*, etc. (2).

Cristo adunque incominciò egli a battere questa via nuova e vivente (perchè anche mentre siamo *in sulla via viviamo*), che conduce nel più segreto ed augusto luogo del Santuario, per la quale c'invita ed esorta l'Apostolo di metterci.

(1) Hebr., x, 36-39. (2) Hebr. x, 19-22.

Di questa « vita nascosta con Cristo in Dio », di cui in questa terrena peregrinazione *vive* il cristiano, accenna ancora S. Pietro quando favella di quell'eredità preziosissima che si conserva nei cieli pe' fedeli, e che sta pronta per rivelarsi e manifestarsi luminosamente quando finirà la vita di ciascuno, e più pienamente ancora quando finirà il mondo: « Benedictus Deus et Pater Do- « mini nostri JESU Christi, qui secundum misericordiam suam « magnam regeneravit nos in spem vivam (ecco la *viam viventem* di S. Paolo), « per resurrectionem JESU Christi ex mortuis (giacchè dalla resurrezione è l'uomo nuovo), « in haereditatem incor- « ruptibilem, et incontaminatam, et immarcescibilem, conser- « vatam in coelis in vobis, qui in virtute Dei custodimini per « fidem in salutem, paratam revelari in tempore novissimo » (1); pel quale ultimo tempo s'intende non meno quello che è ultimo a ciascun uomo, che è il giorno della morte, quanto quello che è ultimo al mondo, che è quello della finale risurrezione. Vi ha dunque l'eredità immarcescibile conservata in cielo per noi (*ἐν οὐρανοῖς εἰς ἡμᾶς*), colassù palese, a noi ora nascosta: la quale eredità è Cristo, rispetto ai viatori invisibile, rispetto ai comprensori visibile e fulgente; sicchè, quando a noi pure apparirà tale, saremo manifestamente in Cielo.

LEZIONE LXXXII.

Ora, prima che noi entriamo ad investigare in che consistano i veli che di presente ci avvolgono il cibo eucaristico, e qual cangiamento nasce in noi alla remozione di tali veli; prima che ci facciamo a cercare quanto di questo sublime argomento sia dato a noi di conoscere, è prezzo dell'opera che noi tocchiamo quello che ci insegnano le divine lettere sul progressivo incremento della vita divina ed eterna degli uomini. Perocchè noi abbiamo veduto che anche quelli, che precedettero Cristo, vissero *sub testamento aeternae vitae* (2), anche dopo deposta la soma

(1) I Petr. I, 3-5.

(2) II Macc. VII, 36.

mortale; onde l'Iddio dei Patriarchi è Iddio de' viventi e non de' morti. Giova dunque dichiarare, quanto a noi è dato, la gradazione di queste vite.

S. Paolo insegna che tutti i viatori vivono di fede, e la fede non è delle cose apparenti, ma di quelle che non cadono sotto il nostro sentimento. Ma la fede non è già pura tenebra, ma ella ha ancora della luce, la quale si fa piena allorchè nell'altra vita, cessando interamente la fede, sottentra la piena e lucidissima visione. Fino che questo non avvenga, gli uomini sulla terra possono avere ed ebbero una fede mescolata di maggiore o minor lume di sentimento divino, vi ha fede e cognizione insieme; cose che assai spesso S. Paolo congiunge; per esempio scrivendo a Tito si dice nel saluto apostolico di Cristo, *secundum fidem electorum Dei, et agnitionem veritatis, quae secundum pietatem est* (1). Per il che lo stesso S. Paolo distingue quasi più maniere di fede là dove dice: *ex fide in fidem* (2).

« La giustizia di Dio, dice, si rivela nell'Evangelio di Cristo « di fede in fede », quasi l'uomo passi per esso da una fede all'altra, da una fede di minor luce ad una fede di luce maggiore. Così il giusto gentile e il giusto giudeo, aderendo alla predicazione del cristianesimo, passarono d'una fede più oscura ad un'altra fede più lucente, perocchè nè anche il gentile poteva esser giusto senza credere.

Laonde, non solo rispetto a' gentili, ma ben anco rispetto agli ebrei, la nostra fede è chiamata luce, chiarezza, gloria da S. Paolo, il quale anzi non dubita di scrivere così: *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem trans formamur a claritate in claritatem tamquam a Domini spiritu* (3): nel qual luogo Giovanni Diodati traduce il vocabolo *speculantes* (*κατοπτριζόμενοι*) « contemplando come in uno specchio », che risponde ottimamente a quello: *videmus nunc per speculum* (4).

E questa eccellenza, questa maggior luce della fede cristiana, sopra quella di coloro che erano avanti Cristo, consiste principalmente in questo: che nell'antico tempo, Cristo non essendo

(1) Tit. I, 1.
(2) Rom. I, 17.
(3) II Cor. III, 18.
(4) I Cor. XIII, 12.

ancor venuto al mondo, non poteva operare colla sua umanità divina sulla nostra umanità e comunicarci, coll'unione fisica, benchè invisibile ed ineffabile, di lui a noi, parte di quella vita di cui gode egli stesso, e così ravvivare la nostra vita soggettiva. La qual comunicazione della vita umana divinizzata in Cristo mancava pure ad Adamo nello stato dell'innocenza; quindi un'altra differenza del *carattere di Adamo*, se così vogliamo chiamarlo, dal *carattere* dei Cristiani; perocchè quello non era che *oggettivo*, cioè la percezione iniziale del Verbo divino, ma questo, oltr'essere oggettivo, è anche *soggettivo*, perchè è la percezione di Cristo oggetto come Verbo, soggetto come *uomo*. Vero è che il Verbo è l'oggetto ad un tempo persona, e anco la persona del Verbo può esser data all'uomo da percepire, ma soltanto alla mente, e però solo in modo oggettivo. Può bensì il Verbo assumere a sè la natura umana in un individuo, ma questa è l'incarnazione, nella quale la persona stessa del composto è la persona divina; com'è avvenuto in Cristo, nel quale il soggetto umano non è persona, giacchè la persona è il supremo principio operativo d'un individuo, e il supremo principio operativo in Cristo fu il Verbo. La persona divina adunque del Verbo, come a me pare, non può comunicarsi in modo soggettivo ad un individuo dell'umana natura se non incarnandosi in esso. All'incontro l'umanità di Cristo, per la virtù divina di cui è informata, poteva operare fisicamente e in modo soggettivo sull'umanità nostra, come un amico agisce sull'amico, e uno sposo sulla sposa; e la vita di Cristo come uomo assunto dalla divinità poteva operare sulla vita nostra soggettiva, e aggiungerle del suo vigore e della sua propria vitalità; perchè la vita si comunica, come si vede nella generazione, nella nutrizione, e meno palesemente in altri fenomeni ancora, specialmente in quelli dell'amore.

Ora dal Verbo oggettivamente percepito può promanare in qualche modo lo Spirito: ma l'effetto di questo spirito sembra dover essere limitato a rendere il bene amabile all'intelletto; non a rinforzare e muovere immediatamente le facoltà inferiori operative soggettive. Laddove, per la congiunzione di Cristo a noi, per l'unione a noi del Verbo incarnato, cioè non meno

del Verbo che dell'umana natura assunta dal Verbo, tutte le nostre potenze sono ad un tempo sollevate, corroborate, divinizzate, non solo le oggettive, ma le soggettive ancora. Il che è una notabilissima differenza fra la grazia di Adamo innocente e quella del Cristiano, cioè dell'uomo rinato in Cristo. E di questa vita soggettiva, a noi comunicata dalla vita umana-divina di Cristo, sono quelle parole di S. Paolo *in eamdem imaginem transformamur:* perocchè, come altrove dice: *Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus* (1). Altrove: *Mihi vivere Christus est* (2). Ed agli Ebrei: *Participes enim Christi effecti sumus: si tamen initium substantiae ejus usque ad finem firmum retineamus* (3): dove, quantunque il greco non dica *substantiae ejus*, ma solamente *substantiae* (ὑποστάσεως, *sussistenza*), tuttavia ottimamente la Volgata traduce *substantiae ejus*, apparendo, che si parla dall'Apostolo della sussistenza o sostanza di Cristo in noi, dalle prime parole del versetto: *participes enim Christi effecti sumus.* Per la partecipazione adunque della vita umana-divina di Cristo noi ci trasformiamo nella stessa imagine di Cristo, ci trasformiamo in qualche modo in Cristo, diveniamo in un certo senso altrettanti Cristi viventi in lui, tale essendo la forza di quella parola *imagine*, come abbiamo notato più sopra (facc. 147 seg.), ponendosi l'imagine per la stessa cosa incipiente, siccome in quel luogo: *Umbram enim habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum* (4), cioè *non ipsa bona* quasi in embrione, sentendo noi quello che sente Cristo, piacendoci quello che piace a Cristo, dispiacendoci quello che a Cristo dispiace, volendo quello che vuole Cristo doventiamo amabili al Padre che ama in noi le stesse cose che sono in Cristo e sono in noi, ama Cristo in noi. Onde il Salvatore disse de' suoi discepoli, promettendo loro la venuta personale del suo Spirito: *Venit hora, cum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis. In illo die in nomine meo petetis. Et non dico vobis quia ego rogabo Patrem de vobis. Ipse enim Pater amat vos, quia vos me amastis, et credidistis quia ego a Deo exivi* (5).

(1) Galat. II, 20.
(2) Philip. I, 21.
(3) Hebr. III, 14.
(4) Hebr. X, 1.
(5) Joann. XVI, 25-27.

Lezione LXXXIII.

Queste dolcissime e benignissime parole disse Cristo a' suoi discepoli. Nelle quali è da osservare:

1° Che quel dire, ch'egli parlerà apertamente e palesemente del Padre, dimostra quanto sia illuminata la fede de' Cristiani per la partecipazione della vita soggettiva di Cristo sopra la fede degli antichi, e risponde a quella di S. Paolo: *in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem*, o, come dice il testo greco: ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν.

Questa *chiarezza* non è propria della *fede* degli Ebrei, ma solo de' Cristiani; perchè gli Ebrei avevano la notizia di Cristo che doveva venire al mondo, ma non potevano avere il *sentimento di Cristo*, perchè, non essendo ancora venuta al mondo la sua reale umanità, non poteva questa agire sull'umanità loro, come agisce realmente benchè misteriosamente sull'umanità nostra. Onde S. Paolo altrove dice, che Cristo venendo al mondo « illuminò la vita »: *Manifestata est autem nunc* (*gratia quae data est nobis in Christo*) *per illuminationem Salvatoris nostri* Jesu *Christi*, *qui destruxit quidem mortem*, *illuminavit autem vitam et incorruptionem per Evangelium* (1). Quasi voglia dire: Vi era una vita anche avanti Cristo (sebbene anch'essa per Cristo), ma questa vita era oscura e non illuminata perchè non era soggettiva, ma soltanto oggettiva, per modo che il soggetto debole ed esile non poteva fare gli atti vitali di sentimento, cavandoli dall'oggetto, che non gli poteva dare l'immortalità soggettiva. Ma Cristo, per mezzo dell'Evangelio, cioè della fede e de' sacramenti, diede all'anima, cioè al soggetto, di quel sentimento immortale ch'egli aveva nella sua umanità congiunta ipostaticamente al Verbo, e così distrusse la morte, cioè quello stato dell'anima separata che rimane senza sentimento operativo perchè priva di un termine reale che formando con essa un solo soggetto la

(1) II Tim. I, 10.

renda atta all'azione, benchè non si rimanga priva d'intellezione anche con un oggetto reale (il Verbo), e però di vita oggettiva; quindi distrusse la morte anche rispetto alla vita naturale, facendo che all'anima sia un tempo restituito un corpo glorioso colla risurrezione della carne.

Vero è che agli Ebrei furono preannunziate molte cose di Cristo, e la fede che davano ad esse era soprannaturale. Era soprannaturale perchè queste cose stesse le percepivano oggettivamente in quell'esistenza oggettiva che hanno le cose nel Verbo (facc. 109 e seg., Lez. 38; facc. 122, Lez. 42) per una interiore comunicazione del Verbo più o meno chiara, ma sempre mista di molta oscurità. Onde, quando venne Cristo al mondo si adempì la profezia: *Eructabo abscondita a constitutione mundi* (1), e Cristo potè dire: *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem* (2), e potè rassomigliarsi al Padre di famiglia che *profert de thesauro suo nova et vetera* (3).

Gaeta, 17 giugno 1849, Dom. III post Pent.

Se le verità fossero state annunziate agli Ebrei solamente in parole esterne senza che queste fossero accompagnate da alcun lume interiore di fede, la loro condizione non si sarebbe potuta dire soprannaturale, benchè quella rivelazione fosse scaturita da una fonte soprannaturale; ma il lume interiore, donato in varii gradi a que' fedeli, faceva sì, come dicevamo, che percepissero nel Verbo quelle verità che venivano loro annunziate di fuori colle parole.

2° Ma, quantunque gli Ebrei vivessero per questa loro fede, tuttavia quella fede non dava loro la vita soggettiva, non li trasformava, come dice S. Paolo, nella stessa imagine di Cristo, non li toglieva dalla morte e dalla corruzione di sè come umani soggetti; onde coll'aver illuminata la vita, secondo San Paolo, Cristo distrusse la morte e la corruzione, *destruxit quidem mortem, illuminavit autem vitam et incorruptionem per Evangelium.* E come potrebbe venir meno la vita soggettiva a quelli che sono amati dal Padre dello stesso amore del quale ama il suo

(1) Matth. XIII, 35 — Ps. LXXVII, 2.
(2) Joann. XIII, 34.
(3) Matth. XIII, 52.

Figliuolo diletto in cui si compiace. *Ipse enim Pater amat vos?* e le preghiere de' quali, fatte in nome di Cristo, sono accette ed esaudite: *In illo die in nomine meo petetis: et non dico vobis quia ego rogabo Patrem de vobis?* Le preghiere e i sacrificii degli antichi santi, ancor che fatte in nome di Cristo, non potevano salvarli dalla morte soggettiva, e dalla condanna al limbo: conveniva prima, che risorgessero e fossero edotti da quella cotal prigione, e perciò, che venisse Cristo e pregasse per essi, e fosse esaudito secondo il mandato che aveva ricevuto: *Ut diceres his qui vincti sunt: Exite; et his qui in tenebris: Revelamini* (1). Il perchè S. Paolo chiama la stessa legge antica, quantunque santa in se stessa: *ministratio mortis, ministratio damnationis* (2), perchè l'uomo non era avvalorato soggettivamente ad adempirla, e non adempita comminava la morte, nè l'uomo di conseguente si poteva salvare per l'adempimento perfetto di quella legge, ma per la fede in Colui che toglieva e cancellava i loro peccati, i cui meriti per la fede si sarebbero loro applicati. Quindi gli antichi fedeli vivevano di una vita oggettiva, ed avevano una certa speranza della vita soggettiva; ma non ancora la stessa vita soggettiva di Cristo. La qual vita de' santi Cristiani, chiamata bene spesso l'uomo nuovo, l'uomo interiore, viene altresì rassomigliata da S. Paolo ad un vestimento, e la mancanza di questa vita alla nudità della persona: similitudine acconcissima rispetto all'anima separata dal corpo, la quale priva di questo suo termine naturale rimane nuda, se non gli è dato da Dio soprannaturalmente qualch'altro termine reale (il quale secondo noi è l'essere eucaristico di GESU' Cristo), ed è trovata vestita se seco adduce questo termine ineffabile e misterioso, pel quale le è comunicata della vita di Cristo. Medesimamente questo termine reale della nostra vita interiore e spirituale è rassomigliato ad una casa, la quale rimane anche quando la casa temporanea del nostro corpo si discioglie: *Scimus enim, quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis. Nam et in hoc ingemi-*

(1) Is. XLIX, 9. (2) II Cor., III, 7-9.

scimus, habitationem nostram, quae de coelo est, superindui cupientes: si tamen vestiti, non nudi inveniamur (1).

3° Conviene in terzo luogo notare che le recate parole di Cristo si riferiscono allo Spirito Santo, il quale è quello che rende propriamente gli uomini, che colle loro volontà non si oppongono e potendo cooperano, *figliuoli di Dio*, onde passano, come dice S. Paolo, *a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu:* il che si può intendere, tanto dell'ascendere di virtù in virtù, di perfezione in perfezione, di eccellenza ad eccellenza durante la presente vita, quanto del passaggio dalla chiarezza o gloria interna, che ha il giusto cristiano in questa vita, a quella chiarezza e gloria sfolgorante e completa che avrà nell'altra.

4° E poichè lo Spirito Santo è l'amore divino essenziale, e quindi diffonde in noi la carità, che riforma e santifica la nostra volontà, secondo quello: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* (2), e ancora: *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei* (3); perciò Gesu' Cristo dice che il Padre ama noi, perchè noi amiamo lui, *Ipse enim Pater amat vos, quia vos me amastis;* giacchè non vi ha la vita soggettiva di cui parliamo dove non vi ha carità, almeno abituale, non avendovi ivi lo Spirito Santo che è quello che congiunge Cristo alle anime nostre nel modo della vita soggettiva. La carità poi (che è assai più d'un semplice affetto naturale ed accidentale, come lo Spirito Santo è assai più che semplicemente l'amore accidentale, essendo sussistente persona divina) ha per oggetto Cristo umanato, quale ci è proposto dalla fede; onde il Signore soggiunge al *quia me amasti*, quest'altra parola: *et credidisti quia ego a Deo exivi.* Nel qual vocabolo, *exivi*, non è solamente indicata la processione del Verbo dal Padre, ma ben anco la sua missione visibile nel mondo e la sua incarnazione, come dichiarano le parole che vengono appresso: *exivi a Patre et veni in mundum* (4), che rispondono a quelle di Giovanni: *Et Verbum erat apud Deum.*

---

(1) II Cor. v, 1-3.
(2) Rom. v, 5.
(3) Rom. viii, 16.
(4) Joann. xvi, 28.

Lezione LXXXIV.

L'Evangelio adunque, cioè non la lettera ma lo spirito, aggiunse una gran luce alla fede antica, ed illuminò la vita spirituale e la scienza: *Quoniam Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Christi* Jesu (1). E dice *in facie Christi* Jesu, perchè lo Spirito Santo, che illumina l'anima, ha quest'effetto suo proprio di fare intendere, e sentire, e quindi amare Gesu' Cristo, come abbiam detto, Dio e uomo, uscito dal Padre, mandato nel mondo dal Padre. Ora tutta questa chiarezza e luce ineffabile della vita cristiana è nondimeno velata in paragone di quella che rifulgerà alle anime nostre, quando sarà squarciato il velo de' nostri corpi: *Non contemplantibus nobis quae videntur*, dice S. Paolo, *sed quae non videntur: quae enim videntur temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna sunt* (2). Laonde nell'antico testamento vi era la *fede*, ma vi era un'altra fede da rivelarsi, la quale, appunto perchè doveva rivelarsi, aveva più di chiarezza; al presente poi la nuova fede è rivelata, e non rimane a rivelarsi altra fede, ma solo la gloria. Della fede, che era da rivelarsi e che si rivelò col Vangelo, dice S. Paolo: *Prius autem quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quae revelanda erat* (3). E nello stesso senso lo stesso Apostolo dice, che si rivelò in lui Cristo: *Cum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meae et vocavit per gratiam suam ut revelaret Filium suum in me, ut evangelizarem illum*, etc. (4). Della gloria poi, e non più della fede che al presente resta a rivelarsi, dice S. Pietro: *qui et ejus, quae in futuro revelanda est, gloriae communicator* (5). E l'Apostolo de'Gentili afferma che la sua predicazione ha per oggetto « il mistero di Cristo », perocchè nella dottrina di Cristo rimane sempre una parte misteriosa a noi che siamo nella presente vita: *Orationi instate*, dice a que' di Colosse,

(1) II Cor. iv, 6.
(2) Ivi, iv, 18.
(3) Gal. iii, 23.
(4) Gal. i, 15.
(5) I Petr. v, 1.

orantes simul et pro nobis, ut Deus aperiat nobis ostium sermonis ad loquendum mysterium Christi, e tuttavia soggiunge *ut manifestem illud ita ut oportet me loqui* (1): perocchè questo mistero si può annunciare, credere e in parte anche manifestare, secondo quel modo di conoscimento che a noi è dato finchè siamo circondati dal corpo corruttibile; onde anche prima l'avea chiamato *mysterium quod absconditum fuit a saeculis et generationibus, nunc autem manifestatum est sanctis ejus, quibus voluit Deus notas facere divitias gloriae sacramenti hujus in gentibus, quod est Christus, in vobis spes gloriae, quem nos annuntiamus* (2). Nel qual luogo dicendosi che il mistero di Cristo fu manifestato ai Santi, e non dicendosi a tutti quelli cui fu predicato, ben s'intende che l'Apostolo parla d'una cognizione e manifestazione soprannaturale, per la quale i Santi dentro illustrati dal lume della fede intendono e penetrano nel recondito di tale mistero, quando quelli che non credono, nulla più ne capiscono che la lettera, la quale non è cognizione vera del mistero stesso, nè soprannaturale. Il che spiega l'Apostolo più ampiamente nella sua prima ai Corinti, dove, dopo aver detto che la sapienza di Dio nel misterio è nascosta e nessuno de' principali uomini del mondo la conobbe, soggiunge: « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spi-
« ritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim
« hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in
« ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei.
« Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum
« qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis. —
« Animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei:
« stultitia enim est illi, et non potest intelligere: quia spiritua-
« liter examinatur. Spiritualis autem judicat omnia: et ipse a
« nemine judicatur » (3).

Dalle quali parole raccogliamo che la cognizione che ha il cristiano in questo mondo comprende il tutto; comprende tutto ciò che conoscerà con maggior luce all'altro mondo, perchè ha lo Spirito di Dio, che *omnia scrutatur, etiam profunda Dei*, di maniera

(1) Coloss. IV, 2-4.
(2) Ivi, I, 26-28.
(3) I Cor. II, 6-15.

che il cangiamento che succederà sarà una vera *rivelazione*, secondo l'etimologia della parola, un vedere le cose stesse che conosce, adesso sotto un velo, allora *senza velo*, giusta le parole citate dal Concilio, *eumdem panem Angelorum, quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi*. Quindi, per indicare quel passaggio dalla condizione presente del Cristiano alla futura, talora si nomina una rivelazione di GESU' Cristo. Parlando della seconda venuta di Cristo, dice il Vangelo: *qua die Filius hominis revelabitur* (1). E prima aveva detto dello stato presente del fedele, che ha in sè Cristo in un modo velato: *Non venit regnum Dei cum observatione, neque dicent: Ecce hic, aut ecce illic. Ecce enim regnum Dei intra vos est* (2), e quindi trapassa a favellare come questo regno di Dio, che viene senza attrarre l'osservazione degli uomini, si manifesti rifulgente alla gran venuta del Figliuolo dell'uomo. Medesimamente l'Apostolo promette requie a que' di Tessalonica, che avevano patito pel regno di Dio, *in revelatione Domini* JESU *de coelo cum angelis virtutis ejus* (2).

La ragione poi, perchè nelle divine scritture si parla più frequentemente e si promette la rivelazione di Cristo alla fine dei secoli, anzichè quella che avviene alla morte di ciascun fedele, mi sembra poter essere che quella è più solenne e compiuta per la risurrezione dei corpi, e doveva forse essere più inculcata come più maravigliosa: oltre di che, se quella gloria privata, dirò così, che ciascuno de' giusti Cristiani riceverà dopo morte, interessa il particolare; quell'ultima è cosa appartenente a tutta la Congregazione de' fedeli, a tutto il corpo della Chiesa.

Talora poi il passaggio dalla condizione nostra presente alla gloria futura si appella « rivelazione nostra propria, rivelazione dei figliuoli di Dio, rivelazione della gloria in noi », come in questo luogo: *Existimo enim, quod non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis. Nam expectatio creaturae, revelationem filiorum Dei expectat — quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei, — et ipsi intra nos gemimus, adoptionem*

(1) Luc. XVII, 30. (2) Luc. XVII, 20, 21. (3) II Thess. I, 7.

filiorum Dei expectantes, redemptionem corporis nostri (1). Le quali ultime parole, *adoptionem filiorum Dei expectantes redemptionem corporis nostri*, ci avvisano che anche in questo luogo S. Paolo parla dell'ultimo compimento della gloria nostra, che sarà quando risorgeremo gloriosi, e non di quella gloria, quasi direi provvisoria, sebbene beatificante, che avranno le anime nostre separate dal corpo.

Ed è da osservarsi che si chiama libertà, tanto quella che ora godiamo in Cristo: *Itaque, fratres, non sumus ancillae filii sed liberae: qua libertate Christus nos liberavit* (2), quanto quella che acquisteremo colla gloria finale: *quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei;* perchè ora la nostra libertà, perfetta quanto allo spirito, è nulladimeno unita ad una certa servitù quanto al corpo corruttibile. Similmente noi siamo già stati adottati figliuoli di Dio quanto allo spirito; *quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei: non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus* Abba (Pater) (3); ma, quanto al corpo aspettiamo tuttavia *adoptionem filiorum Dei.*

Secondo la stessa maniera di parlare, nel giorno del Signore si riveleranno le opere nostre quali sieno alla prova del fuoco: *Uniuscujusque opus manifestum erit: dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur: et uniuscujusque opus quale sit igne probabit* (4).

Tutto è adunque nel Cristiano: tutto nella fede e nella cognizione spirituale di colui che è in Cristo secondo lo spirito della santità; ma tutto vi è velato, e in un modo sentimentale, a cui non giunge o debolmente giunge la riflessione generatrice della coscienza. Quando poi deporremo il corpo, e più compiutamente quando riavremo un corpo glorioso, tutto sarà a noi svelato, manifesto, fulgente di gloria.

---

(1) Rom. VIII, 18-23.
(2) Galat. IV, 31.
(3) Roman. VIII, 14, 15
(4) I Cor. III, 13.

LEZIONE LXXXV.

S. Lucia sopra Caserta presso i RR. Minori Riformati,
23 giugno 1849, S. Petr. M. et V. S. J. B.

Venendo ora alla vita eucaristica, quaggiù velata, colassù in Cielo palese, dico primieramente che i veli che ci nascondono al presente il corpo e il sangue glorioso di Cristo sono gli accidenti del pane e del vino, che soli cadono sotto i nostri sensi esteriori.

Ora è da considerarsi che il pane e il vino consecrato (che non è più nè pane nè vino) fa cogli accidenti che conserva, ne' nostri organi sensorii e nell'interno del nostro corpo, gli stessi effetti fisici come non fosse consecrato, cioè come fosse ancora vero pane e vero vino. Ora, questi effetti fisici non sono gli effetti eucaristici.

Il corpo adunque ed il sangue di Cristo si sta cotalmente nascosto sotto gli accidenti del pane e del vino, che naturalmente e per la fisica legge de' corpi non produce nessun effetto sul corpo nostro. Quando viveva GESU' Cristo in terra, il suo corpo passibile e mortale era sensibile ed operante ne' corpi degli altri uomini secondo le ordinarie leggi fisiche che presiedono alla mutua azione dei corpi fra loro: ma non così il corpo eucaristico di GESU' Cristo, nel quale tali leggi sono tutte sospese dall'onnipotenza divina, e però non è visibile, nè tangibile, nè adorabile, ecc.

Quindi procede che gli effetti eucaristici dipendono unicamente dalla volontà e podestà dello stesso nostro Signor GESU' Cristo, secondo quelle leggi che governano l'ordine morale.

Di che avviene che quelli che non sono battezzati, e quindi incorporati a Cristo, non ne ricevono alcun effetto (se non gli effetti fisici degli accidenti); e lo stesso si dica di quelli che assumono il Santissimo Sacramento colla coscienza o colla volontà di peccato mortale (oltre il sacrilegio che commettono), perocchè: *quicumque manducaverit panem hunc vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini*) (1).

(1) I Cor. XI, 27.

Consegue ancora che gli effetti eucaristici vengano da Cristo prodotti ne' fedeli, che ricevono il suo corpo santissimo, secondo il tenore della loro disposizione; e però quelli che sono meglio disposti, e più e meglio cooperano cogli atti della loro volontà, ne ricevano in maggior copia, e in minore gli altri.

I quali effetti sono primieramente operazione dello Spirito di Cristo che diffonde la carità nelle anime: ed è per ciò che Cristo disse, parlando dell'Eucaristia: *Spiritus est qui vivificat: caro non prodest quidquam: verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt* (1).

24 giugno.

Ma egli conviene che noi esponiamo, per quanto ci è dato, in che modo Cristo col suo Spirito produca in colui che riceve il suo corpo ed il suo sangue cotesti maravigliosi effetti. È dunque da considerare primieramente, che il supremo principio operatore in Cristo è il Verbo, il quale perciò non è soltanto persona divina, ma persona di Cristo, cioè persona divina incarnata; giacchè la persona d'un individuo intelligente è quel supremo principio operativo che è in esso. Ora, come la persona divina del Verbo unì a sè la natura umana? Certa cosa è che il Verbo per questa unione non soffèrì passione, nè cangiamento alcuno, non essendone suscettibile, come quello che è immutabile, ed in cui non cadono accidenti di sorta. Ma è da riflettere, qual preliminare della dottrina che dobbiamo esporre, che le cose tutte esistono nel Verbo non solo idealmente, ma anche realmente, come abbiamo detto (Lez. XXXV, XLII, facc. 111, 122), in un modo oggettivo; e in questo modo oggettivo, come tutte l'altre cose, così esisteva nel Verbo anche l'umanità di Cristo. Ma qui non ci ha ancora l'incarnazione, non ci ha l'unione ipostatica: altramente il Verbo sarebbe stato congiunto con tutte le creature ipostaticamente, il che è assurdo. L'esistenza oggettiva è sempre divina; le cose create non hanno che un'esistenza soggettiva, o un'esistenza che alla soggettiva si riferisce (esistenza extrasoggettiva). Quindi le cose nella loro esistenza oggettiva, appartenenze del Verbo, non

---

(1) Joann. VI, 64.

sono le cose quali esistono puramente a se stesse, dal che viene che sieno creature reali. L'esistenza oggettiva delle creature è reale pel Verbo (assolutamente reale), ma non è nelle creature stesse, la cui esistenza propria è soltanto soggettiva, di maniera che quella potrebbe essere nel Verbo (ed è il Verbo stesso) senza che queste ancor fossero. Laonde le creature per la sola esistenza oggettiva non sono a se stesse; e, quando esse sono (soggettivamente), allora esse non apprendono necessariamente il Verbo, sebbene il Verbo le abbia in sè oggettivamente, e l'esistenza oggettiva e soggettiva sieno due modi dello stesso ente. Acciocchè dunque il Verbo assuma a sè e si congiunga una creatura intellettiva in quanto questa è a se stessa, non basta ch'egli l'abbia oggettivamente, sebbene realmente, in sè; ma è necessario ch'egli si congiunga soggettivamente a quella creatura, o per dir meglio congiunga quella creatura soggettivamente a sè.

Così fece incarnandosi, cioè congiungendo a sè la natura umana in individuo ipostaticamente. La mutazione, come dicevamo, non avvenne in lui, ma nella natura umana assunta, la quale trovò d'esser mossa e governata, come da suo proprio principio supremo, dalla persona del Verbo. La comunicazione di Dio soggettiva all'umanità è operazione dello Spirito Santo: quindi il Verbo s'incarnò per opera di esso Spirito: *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi: ideoque et quod noscetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei* (1). E Cristo chiama se stesso: *quem Pater sanctificavit et misit in mundum* (2), facendo precedere, non quanto al tempo ma quanto al concetto, la santificazione alla missione nel mondo, quasi venendo a dire santificò l'umanità di Cristo in modo che *nello stesso tempo* mandò in essa il Verbo, il quale a sè ipostaticamente unita l'assunse. Onde l'Apostolo chiama Cristo, *qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis* (3). E la stessa parola *Cristo* significa *l'unto del Signore*, così venendo chiamato Colui che era stato mandato coll'unzione dello Spirito Santo, come avevano già preannunziato i Profeti: *Spiritus Domini super me*, dice il Re-

(1) Luc. I, 35 — Matth. I, 20. (2) Joann. X, 36. (3) Rom. I, 4.

dentore in Isaia: *propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde* (1). E il Salmo: *Propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo laetitiae* (2). E all'udire il racconto che Pietro e Giovanni fecero del processo loro intentato dalla Sinagoga dopo la guarigione dello storpio alla porta del tempio di Gerusalemme, i primi discepoli dissero: *Convenerunt enim vere in civitate ista, adversus sanctum puerum tuum* JESUM *quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus et populis Israël* (3). E S. Pietro alla famiglia del Centurione dice di GESU': *Vos scitis — quomodo unxit eum Deus Spiritu Sancto et virtute* (4).

5 luglio 1849, S. Jo. Nepom., S. Lucia sopra Caserta.

Ora è da considerarsi che è proprio dello Spirito Santo l'agire in modo soggettivo, perocchè egli s'unisce come principio attivo alla volontà umana, e questa con esso lui unita s'innalza a *riconoscere* praticamente l'essere, e massimamente l'Essere assoluto, nel che sta la santificazione dell'uomo.

Ora parmi che sia da credere che nell'umanità di Cristo la volontà umana fu talmente rapita dallo Spirito Santo ad aderire all'Essere oggettivo, cioè al Verbo, che ella cedette intieramente a lui il governo dell'uomo, e il Verbo personalmente ne prese il regime così incarnandosi, rimanendo la volontà umana e l'altre potenze subordinate alla volontà in potere del Verbo, che, come primo principio di quest'essere Teandrico, ogni cosa faceva, o si faceva dalle altre potenze col suo consenso. Onde la volontà umana cessò di essere personale nell'uomo, e da persona che è negli altri uomini rimase in Cristo natura. Dove è da osservarsi che tutte queste operazioni dello Spirito Santo quasi preambole all'incarnazione, e della stessa incarnazione o unione ipostatica, non furono già successive, ma contemporanee, compiute in un istante, nell'istante dell'incarnazione medesima. Il Verbo poi, incarnato così per opera dello Spirito Santo, estese la sua unione a tutte le potenze ed alla carne stessa, onde potè dire S. Giovanni che « il Verbo si fece carne »; come pure mandò lo Spirito Santo in esse e negli altri uomini, prima i doni e poscia

(1) Is. LXI, 1 — Luc. IV, 18.
(2) Ps. XLIX, 7 — Hebr. I, 9.
(3) Act. IV, 27.
(4) Act. X, 38.

la medesima persona che loro suggerisse praticamente quant'egli loro diceva quasi teoricamente. E la missione dello Spirito Santo santificatrice dell'umanità di Cristo è sempre procedente dal Verbo, sia quella che si concepisce logicamente preambola all'incarnazione medesima, sia quella che si concepisce logicamente posteriore a questa, venendo la prima dal Verbo separato, la seconda (identica alla prima) dal Verbo medesimo unito.

Lezione LXXXVI.

E in un modo somigliante avviene la rigenerazione spirituale dell'uomo, salvo che l'operazione preambola dello Spirito Santo può precedere anche di tempo alla stessa rigenerazione, come accade negli adulti. Questi sono quei doni e quelle grazie, di cui parla il sacrosanto Concilio di Trento come dispositive alla giustificazione, nelle quali in prima la *vocazione* divina si contiene. « Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a « Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, « hoc est ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis « vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus ex- « citantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad « suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo « et cooperando, disponantur; ita ut, tangente Deo cor hominis « per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil « omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et « abjicere potest; neque tamen sine gratia Dei movere se ad « justitiam coram illo libera sua voluntate possit » (1). Di poi viene la fede, di cui così lo stesso ecumenico e sacrosanto Concilio: « Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati « divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere « moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata « et promissa sunt; atque illud in primis, a Deo justificari impium « per gratiam ejus per redemptionem quae est in Christo Jesu; « et dum peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae

(1) Sess. VI, c. v.

« timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei mise-
« ricordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum
« sibi propter Christum propitium fore; illumque tamquam omnis
« justitiae fontem diligere incipiunt; ac propterea moventur
« adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est
« per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; de-
« nique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam
« vitam, et servare divina mandata » (1).

Queste operazioni che lo Spirito Santo fa nell'adulto per disporlo alla giustificazione battesimale, le fa pure nel bambino, quanto alla sostanza, ma in altro modo occulto, per mozioni abituali della sua volontà e contemporaneamente alla giustificazione; di maniera che nello stesso istante che riceve questa pel battesimo riceve quelle grazie altresì.

Nel battesimo poi, nel quale si compie la giustificazione, il Verbo si unisce come *oggetto reale* alla mente del battezzato, e, dove la volontà di questo non pone ostacolo ma è disposta a riconoscerlo, continua e compie la missione in essa dello Spirito Santo, colla quale egli viene santificato, adottato figliuolo di Dio, e coerede di Cristo. Onde il più volte citato Concilio dichiara che la giustificazione, che pel battesimo si conseguisce, *non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum* (2), e l'unica causa formale della giustificazione « est justitia Dei, non qua ipse
« justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati
« renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur sed
« vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes,
« unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus
« partitur singulis prout vult et secundum propriam cujusque
« dispositionem et cooperationem. Quamquam enim nemo possit
« esse justus, nisi cui merita passionis D. N. Jesu Christi com-
« municantur, id tamen in hac impii justificatione fit, dum
« ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum
« charitas Dei diffunditur » (3).

---

(1) Sess. VI, c. VI. (2) Sess. VI, c. VII. (3) Sess. VI, c. VII.

Ma in quest'opera dello Spirito Santo il Verbo divino viene impresso nelle menti, come dicevamo, qual oggetto, non già qual soggetto; e però non è un'incarnazione, ma soltanto *una congiunzione reale* delle persone umane col Verbo incarnato, le quali persone sono come membra di quel corpo mistico di cui il Verbo è capo.

Nulladimeno, atteso che questo capo, cioè il Verbo incarnato, influisce nelle membra la virtù dello Spirito Santo, prima di tutto la volontà di esse membra, dove risiede la loro personalità, è santificata, cioè tratta a riconoscere praticamente quel Verbo che percepisce; e perciocchè così acquista una nuova attività soprannaturale che non aveva prima, perciò la persona dicesi rinnovata, formatosi un uomo nuovo, nel che consiste la spirituale rigenerazione: *Voluntarie enim genuit nos*, dice S. Giacomo, *verbo veritatis ut simus initium aliquod creaturae ejus* (1): *renati*, continua S. Pietro, *non ex semine corruptibili, sed incorruptibili, per Verbum Dei vivi et permanentis in aeternum* (2).

Or, come abbiamo detto già innanzi, crediamo assai probabile che la virtù vitale di Cristo si comunichi all'acqua battesimale per un segreto contatto del suo corpo glorioso, in virtù e nel momento nel quale sono pronunciate le parole, forma del Sacramento; e che l'acqua, toccando il corpo di lui che si battezza pella fede sua propria o in quella della Chiesa, comunichi la predetta virtù di Cristo, la quale, passando dal corpo all'anima ed allo spirito, rinnova finalmente la superiore parte dell'uomo, imprimendo nella sua mente il Verbo.

Ma nell'eucaristico Sacramento il pane ed il vino non è solamente toccato dal corpo di Cristo, ma assunto e transustanziato nella sua carne e nel suo sangue glorioso. Onde ricevendo questo Sacramento l'uomo non riceve soltanto l'influenza della virtù di Cristo, come nel battesimo, dove l'acqua rimane acqua, benchè diventi il veicolo della virtù di Cristo, e tocca il corpo momentaneamente e spontaneamente; ma si ricevono le stesse carni viventi e gloriose, e il sangue di Cristo dentro di noi (e per

(1) Jac. I, 18. (2) I Petr. I, 23.

concomitanza altresì l'anima e la divinità), le quali restano dentro di noi qualche tempo, benchè non tocchino il corpo nostro, il quale è toccato solo dagli accidenti del pane e del vino. I quali accidenti operano tuttociò che operano il pane ed il vino non consacrati, venendo digeriti ed assimilati, e così passando in nostra nutrizione. Ma imperocchè sotto questi accidenti vi è il vero corpo e il vero sangue di Cristo, questo produce i suoi effetti spirituali nell'anima e nello spirito dell'uomo battezzato e ben disposto. Perocchè, se gli accidenti del pane e del vino sono a un contatto reale colle nostre carni, il corpo ed il sangue di Cristo, nascosto sotto quegli accidenti, trovasi a un contatto spirituale e corporeamente insensibile; e come la carne nostra è viva, e viva è pure la carne gloriosa di Cristo, per questo contatto spirituale si comunica della vita di Cristo alla nostra vita, in quella misura ch'egli vuole e secondo le disposizioni che in noi trova.

Lezione LXXXVII.

Il battesimo fa due cose nell'uomo: 1° imprime il carattere indelebile; 2° conferisce la grazia santificante. Pel carattere indelebile l'uomo è posto in comunicazione col Verbo per mezzo della sua intelligenza essenziale; per la grazia l'uomo è posto in comunicazione collo Spirito Santo per mezzo della sua volontà essenziale.

Essendo aperta, mediante il battesimo, questa comunicazione dell'uomo col Verbo e collo Spirito Santo, ricevendo gli altri Sacramenti, e soprattutto quello della SS. Eucaristia, egli riceve dal corpo e dal sangue del Signore gl'influssi dello Spirito Santo che è carità, *Deus Charitas est* (1), e indi anche se li deriva.

In qual maniera questi effetti avvengano egli è cosa segreta: tuttavia non crediamo aliena dalla dottrina cattolica, che sola è verità, la seguente conghiettura. La carne ed il sangue di Cristo, in cui si è convertita la sostanza del pane e del vino, è termine del principio senziente di Cristo. Ora, questa carne e questo

(1) I Joann. IV, 16.

sangue, nel modo che è nell'Eucaristia, può divenir termine altresì del principio senziente dell'uomo che lo riceve. La sostanza del pane e del vino ha cessato intieramente d'essere sostanza del pane e del vino, ed è divenuta vera carne e vero sangue di Cristo, quando Cristo la rese termine del suo principio senziente, e così la avvivò della sua vita, a quel modo come accade nella nutrizione, che il pane che si mangia e il vino che si beve, quand'è, nella sua parte nutritiva, assimilato alla nostra carne e al nostro sangue, egli è veramente transustanziato, e non è più, come prima, pane o vino, ma è veramente nostra carne e nostro sangue, perchè è divenuto termine del nostro principio sensitivo. Concependo in questa maniera la transustanziazione, noi possiamo più facilmente ravvisare e determinare qual sia il Corpo di Cristo eucaristico. Perocchè, quantunque Cristo abbia un solo Corpo, al presente glorioso, tuttavia, avvenuta la transustanziazione, si può intendere che al Corpo glorioso si sia aggiunto qualche parte in esso incorporata, ed indivisa e del pari gloriosa. E questa parte aggiunta, cioè la sostanza del pane e del vino transustanziata, che forma una cosa sola col Corpo di Cristo glorioso, e come una porzione della nostra carne e del nostro sangue forma una cosa sola col nostro proprio corpo, si può intendere che sia quella che diventa termine comune al principio senziente di quell'uomo che in grazia di Dio riceve il cibo eucaristico.

Ma qui prima di proceder oltre dobbiamo sciogliere alcune obbiezioni.

La prima, che secondo una tale dichiarazione non ci avrebbe nell'Eucaristia tutto il Corpo di Cristo. A cui si risponde che appunto perchè il Corpo di Cristo è unico ed indiviso, egli è necessario che dove si trova una parte si trovi tutto; ma che la distinzione della parte dal tutto non si fa che rispetto alla operazione spirituale ed interna nell'uomo che riceve bensì tutto quel Corpo, ma non tutto quel Corpo diviene termine del suo principio senziente, ma unicamente quella parte che risponde a quel tanto che v'aveva di sostanza di pane e di sostanza di vino nella transustanziazione. Ancora ne verrebbe

che in virtù delle parole divine questa sostanza del pane e del vino si transustanziasse in carne e sangue del Salvatore; ma il rimanente del corpo e del sangue vi rimanesse unito per concomitanza, il che non par contrario alla dottrina cattolica, secondo la quale è bensì di fede che *tutta* la sostanza del pane e del vino si transustanzia, ma non che si transustanzia in tutto il Corpo e in tutto il Sangue glorioso di Cristo, secondo le parole del sacrosanto Concilio che definì: « Persuasum « semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec « Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conver- « sionem fieri TOTIUS substantiae panis in substantiam corporis « Christi Domini nostri, et TOTIUS substantiae vini in substan- « tiam sanguinis ejus » (1), dove dicesi: « Totius substantiae « panis et vini »; ma non dicesi: « In totam substantiam cor- « poris et sanguinis Christi ».

Un'altra obbiezione si cava dalla Psicologia. In questa fu da noi detto che se due principii senzienti avessero lo stesso termine, essi s'immedesimerebbero e ne diverrebbe un solo. Ora, sarebbe un assurdo, contrario alla fede ortodossa, il dire che il principio senziente di Cristo e quello del fedele che si comunica in grazia diventi un solo principio.

A cui si risponde, che l'immedesimazione de' principii non ha luogo se non quando il termine corporeo sia totalmente identico. Ma nel caso nostro la cosa non va così; perocchè il principio sensitivo del fedele che si comunica in grazia non ha di comune col principio sensitivo animatore di Cristo tutto il corpo di Cristo, ma solo quella parte che risponde alla sostanza del pane e del vino transustanziata; e neppur tutta questa, ma una parte di questa, corrispondente a quegli accidenti del pane e del vino che passano nella nutrizione del fedele, e non a quella parte di essi che corrompendosi, senza passare in nutrizione, cessa dall'essere velo al corpo e sangue di Cristo, e tornata la sostanza materiale passa questa dal corpo del fedele per altra via.

(1) Sess. XIII, c. IV. E ivi nel can. II si adopera la stessa maniera di parlare: *mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*, etc.

Lezione LXXXVIII.

Quella parte di carne e di sangue di Cristo, che rispondeva prima della transustanziazione alla sostanza del pane e del vino, contiene propriamente, se vere sono le conghietture sopra esposte, quella vita eucaristica, che non cessò mai in Cristo neppure nel tempo della sua morte avvenuta nel suo corpo naturale, come abbiamo di sopra accennato (Lez. LXX, facc. 220), e per cui fu esaudito, come dice S. Paolo, quando pregò d'essere campato dalla morte: onde l'Eucaristia si chiama *pane vivo*, e non fu giammai pane morto come fu morto il suo corpo naturale. E il pane ed il sangue eucaristico, che è detto *novi et aeterni testamenti* (1), è l'oggetto di un sacerdozio, che da S. Paolo si asserisce fatto « secondo la virtù di una vita insolubile »: *Et adhuc manifestum est, si secundum similitudinem Melchisedech exurgat alius Sacerdos, qui non secundum legem mandati carnalis factus est, sed secundum virtutem* VITAE INSOLUBILIS (2). Ora, se la vita eucaristica di Cristo, oggetto del sacerdozio, si fosse sciolta anche per poco tempo, non sembra che si potesse chiamar più *vita insolubile*. Sebbene adunque questa denominazione d'*insolubile* convenga ottimamente alla vita gloriosa acquistata da Cristo dopo la risurrezione, tuttavia più pienamente luce la verità di quella parola, interpretandola dell' insolubilità della vita eucaristica, perocchè Cristo esercitò il suo sacerdozio prima della sua morte nell'ultima cena, ed era costituito sacerdote secondo l'ordine di Melchisedecco, che offerì pane e vino già prima della sua risurrezione gloriosa, e però fin d'allora era costituito tale « secondo la virtù della vita insolubile ». Onde a tutta ragione S. Ignazio martire, discepolo degli apostoli, chiama l'Eucaristia *pharmacum immortalitatis* (3), e il Santo Concilio di Trento lo dice « un ineffabile e al tutto divino beneficio *quo mortis ejus victoria et triumphus repraesentatur* » (4). Continuandoci dunque al discorso precedente,

(1) *Ordo Missa ad consecr. calicis.*
(2) Hebr., VII, 15, 16.
(3) S. Ign. Ad Ephes. c. XX.
(4) Conc. Trid., sess. XIII, c. V.

se egli è vero che il principio senziente di quelli che ricevono tutto Cristo nella Santissima Eucaristia riceva per termine quella porzione del corpo e del sangue di Cristo che risponde alla sostanza del pane e del vino che era prima della transustanziazione, s'intende come questo Sacramento sia dai Padri e dai Concilii chiamato *Signum unitatis* (1), e certo non un segno inefficace, ma un segno efficace, cioè operatore dell'unità ch'egli segna, come sono segni efficaci tutti i Sacramenti di Cristo; cioè operatori nell'uomo di quel che segnano.

La quale unità è doppia, cioè de' fedeli con Cristo e de' fedeli fra loro.

L'unità di chi riceve il corpo di Cristo con Cristo diviene somma ed al tutto ineffabile. Perocchè, quantunque non s'identifichi Cristo con lui, come abbiamo detto, tuttavia una porzione della vita sensitiva di Cristo s'identifica in certo modo con una porzione della vita del fedele che riceve Cristo, perocchè queste due vite hanno una porzione del loro termine corporale identica: Cristo ed il fedele sentono come porzione del proprio corpo lo stesso corpo eucaristico.

Questo sentimento non accade in quelli che non hanno ricevuto il battesimo, i quali non sentono che gli accidenti del pane e del vino, rimanendo in essi il corpo e il sangue di Cristo inefficaci, cioè non comunicando Cristo loro quel termine corporeo, in quanto è termine della vita di esso Cristo, e perciò non avvenendo la comunicazione delle due vite, la parziale identificazione dei due sentimenti. E ciò perchè lo spirito di questi non ha ricevuto la virtù che li rende atti a comunicare collo Spirito di Cristo, perchè non sono congiunti a quel Verbo che produce nei battezzati tale virtù soprannaturale, che giunge a percepire quell'umanità di Cristo che sta sotto gli accidenti. Perocchè l'uomo da sè solo non potrebbe mai comunicare colla carne e col sangue vivente di Cristo, che sta nascosta sotto il velo degli accidenti del pane e del vino, soli accessibili naturalmente al senso dell'uomo; ma l'uomo battezzato è già congiunto con Cristo, e

(1) Conc. Trid., sess. XIII, c. VIII.

Cristo in lui e con lui comunica necessariamente colla propria carne e col proprio sangue, e così l'uomo insieme con Cristo.

Ora, la vita sensitiva di Cristo è intimamente e individualmente congiunta colla sua vita intellettiva, e la persona del Verbo è congiunta con entrambi in modo, che l'umanità intera di Cristo appartiene in proprio alla persona del Verbo, e non ha altra persona se non questa che tutta la regga e governi, qual principio supremo dell'unico Cristo. Quindi l'uomo che partecipa nel modo detto della vita sensitiva di Cristo, partecipa nello stesso tempo della virtù e della divinità di tutto Cristo, il quale nei giusti emette il suo Spirito di Carità, onde tal Sacramento è chiamato giustamente il Sacramento dell'amore, ***vinculum charitatis*** (1).

E come l'amore ha più gradi, ma il massimo è quello per il quale gli amanti s'uniscono sostanzialmente in quella più stretta guisa che la natura loro concede, e godono l'un dell'altro in questa unione, quasi con un indiviso sentimento; così egli è manifesto, che essendo sostanziale e reale l'unione del fedele con Cristo mediante l'Eucaristia, fino ad avere in parte uno stesso termine della vita, che è la massima unione che si possa concepire secondo la natura umana e la condizione della vita presente; quindi questo Sacramento, com'è il massimo pegno dell'amore di Cristo verso gli uomini, così contiene il più intimo atto d'amore fra l'uomo giusto e Cristo. E quell'amore non è puramente ideale e spirituale, ma reale, sostanziale, soprannaturale e vitalmente corporeo. Dove cade in acconcio di commemorare il canone del Sacro Concilio di Trento, che dice: ***Si quis dixerit Christum, in Eucharistia exhibitum, spiritualiter tantum manducari, et non etiam sacramentaliter ac realiter, anathema sit*** (2).

Caserta, S. Lucia.

È dunque da distinguere fra non battezzati, i quali non ricevono, assumendo l'Eucaristia, nè il Sacramento, nè la *cosa del Sacramento*, dai battezzati, i quali ricevono il Sacramento, e, se sono in grazia di Dio, anche la *cosa del Sacramento*. I primi non comunicano che cogli accidenti secondo le leggi fisiche e natu-

(1) Conc. Trid., sess. XIII, c. VIII. (2) Sess. XIII, can. VIII.

rali, ma i secondi comunicano con Cristo: ma in diverso modo quelli che sono in grazia, e quelli che sono in disgrazia di Dio.

I battezzati, che non sono in grazia, hanno il Verbo nella loro mente, la quale appartiene alla loro persona umana, ma non la costituisce; e però dall'avere l'impressione del Verbo non sono santificati, perchè il Verbo che è in essi non manda lo Spirito Santo, ossia la grazia di questo, nella lor volontà, che costituisce la loro persona.

Laonde il Verbo impresso nella loro mente si completa, quasi direi, colla carne e col sangue che essi ricevono quasi in essi incarnandosi; ma tutto ciò nell'ordine della mente e del sentimento in cui non giace la santificazione. Perocchè è da osservare che quantunque l'acqua battesimale operi gli effetti soprannaturali per virtù del contatto segreto dell'umanità di Cristo, tuttavia nel battesimo non viene comunicata all'uomo la stessa umanità di Cristo, la stessa carne, o lo stesso sangue vivente, ma solo la virtù che esce dal corpo del Salvatore, la qual virtù è atta a comunicare la percezione del Verbo, onde Cristo ebbe a dire a S. Filippo: *Philippe, qui videt me* (cioè la mia umanità in modo soprannaturale) *videt et Patrem* (1), cioè « vede me come Verbo, e in me conosce il Padre mio di cui sono l'imagine ». Laonde colla Eucaristia si completa nell'uomo la comunicazione di Cristo incominciata nel battesimo, aggiungendosi la carne ed il sangue, cioè l'umanità di Cristo al Verbo che risplendeva nella mente, e tutto ciò, se l'uomo ha una volontà peccatrice, non a sua salute, ma a sua condanna. Questo è il primo effetto della SS. Eucaristia.

Ma se l'uomo battezzato è in grazia, il Verbo emette in lui lo Spirito Santo, col quale santifica la sua volontà, dove giace la personalità dell'uomo, e quindi rimane santificata la persona dell'uomo. Allora poi che quest'uomo, ricevendo l'Eucaristia, riceve l'umanità vivente di Cristo, e si completa in lui il Verbo incarnato, questo Verbo incarnato emette lo Spirito Santo nell'uomo, non solo come luce, immediata operazione del Verbo, ma benanco, per mezzo del suo corpo santissimo, come luce e sentimento e

(1) Joann., XIV, 9.

gaudio corporale. Quindi lo Spirito Santo emana alla santificazione dell'uomo da tutto Cristo, sempre venendo mandato dal Verbo. Ma se il Verbo prima non illustrava col divino Spirito se non la suprema parte della volontà dell'uomo, cioè la facoltà del riconoscimento pratico e l'intelligenza ad esso ubbidiente; di poi la volontà umana ed inferiore di Cristo comunica lo Spirito Santo anche alla volontà inferiore dell'uomo e la corrobora a sottomettersi alla volontà superiore, e il sentimento ed istinto sensitivo di Cristo comunica dello Spirito Santo al sentimento ed istinto animale dell'uomo e lo tempera dal male e lo governa al bene, e le carni e il sangue di Cristo comunicano pure del Santo Spirito alle stesse carni ed allo stesso sangue dell'uomo, e rendono l'uomo casto, sicchè tutte le parti di Cristo operano in tutte le parti dell'uomo, e s'avvera da parte di Cristo quant'egli disse nella orazione al Padre che pronunciò prima di patire: *Pater, venit hora, clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te, sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti ei det eis vitam aeternam* (1). E da parte del fedele allora si possono dire appieno verificarsi le parole dell'Apostolo ai Filippesi: *Et pax Dei quae exsuperat omnem sensum custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo* JESU (2), e quelle: *Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo* JESU (3); onde dal sentimento di Cristo a noi comunicato s'apprende la sua umiltà, che non possono insegnare le parole degli uomini, seguitando a dire S. Paolo: *qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo* (4), perocchè veramente effetti speciali dell'Eucaristia, in chi degnamente la riceve, sono la castità e l'umiltà.

---

(1) Joann. XVII, 1, 2.
(2) Philipp. IV, 7.
(3) Philipp. II, 5.
(4) Ivi, 6-7.

LEZIONE LXXXIX.

E perciocchè lo Spirito Santo si comunica alla volontà dell'uomo, e sono a questa soggiogate l'altre potenze inferiori; perciò fra la volontà, costituita in istato soprannaturale di grazia, e lo Spirito Santo è aperta una comunicazione, per la quale l'uomo, cogli atti della sua volontà stessa, può derivare maggiore o minor copia del Santo Spirito, di che la quantità di grazia, che i giusti ricevono, come dagli altri sacramenti, così ancora da questo della SS. Eucaristia, è varia secondo la loro disposizione e cooperazione. Onde della stessa giustificazione che si riceve nel battesimo, *quod est sacramentum fidei sine qua nulli unquam contigit justificatio,* il Tridentino dice che l'unica causa formale è la giustizia di Dio, *qua nos justos facit — justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem* (1).

E posciachè, consacrato il pane ed il vino, anche prima dell'uso, dimora sempre sotto quegli accidenti tutto intero Cristo; quindi da lui possono derivare i fedeli, anche senza riceverlo realmente, delle grazie spirituali (emettendo egli in essi i doni del Santo Spirito) col solo adorarlo di presenza, e col desiderio e col voto di riceverlo sacramentalmente: il qual modo di partecipare si chiama comunione spirituale. Laonde il Tridentino dice dell'uso che fanno i fedeli dell'Eucaristia: « Quoad usum autem, « recte et sapienter Patres nostri tres rationes hoc Sanctum Sa« cramentum accipiendi distinxerunt. Quosdam enim docuerunt « sacramentaliter dumtaxat id sumere, ut peccatores; alios tan« tum spiritualiter, illos nimirum qui voto propositum illum « coelestem panem edentes fide viva, quae per dilectionem ope« ratur, fructum ejus et utilitatem sentiunt; tertios porro sacra« mentaliter simul et spiritualiter: his autem sunt, qui ita se

(1) Sess. VI, c. VII.

« prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti ad di-
« vinam hanc mensam accedant » (1).

Rimane perciò fermo che nella comunione spirituale non si riceve il corpo di Cristo nè realmente, nè sacramentalmente; ma che se ne derivano le grazie dello spirito, se ne raccoglie frutto, se ne esperimenta l'utilità. Ancora un'altra differenza fra la comunione sacramentale e la spirituale è questa: che nella prima Cristo stesso opera ne' giusti che l'hanno ricevuto l'emissione dei doni del suo Spirito *ex opere operato*, e così il primo va incontro all'anima colla divina sua operazione, la quale ne sentirebbe l'effetto quand'anche l'uomo non fosse in grado, per malattia o per sopore, di fare alcun atto d'affetto volontario, dopo aver ricevuto il corpo di Cristo; laddove nella comunione spirituale è l'anima che cogli atti della sua volontà deriva a sè le grazie del sacramentato Signore.

E qui si osservi che, quantunque il corpo che noi abbiamo ricevuto da Adamo sia guasto e destinato alla morte, e buono solo a farne un sacrifizio al Signore, secondo l'Apostolo: *Obsecro itaque vos, fratres, per misericordiam Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum* (2); tuttavia quell'ostia stessa, cioè il corpo dei cristiani, si dice « ostia vivente, e santa, e a Dio piacente », perchè dai sacramenti di Cristo anche il corpo riceve un'influenza santificatrice, ma specialmente dal sacramento eucaristico nel quale lo stesso corpo glorioso del Signore s'inserisce in parte nel corpo nostro e vi mette un elemento d'immortalità. Il perchè l'Apostolo chiama non solo i nostri spiriti, ma ben anco i nostri corpi membra di Cristo e templi dello Spirito Santo: onde deduce qual insulto si faccia a Cristo colla fornicazione violando le sue membra e il suo tempio: *Corpus autem*, dice, *non fornicationi sed Domino: et Dominus corpori* (3). E appresso: *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis? Absit* (4). E ancora: *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem*

(1) Sess. XIII, c. VIII.
(2) Rom. XII, 1.
(3) I Cor. VI, 13.
(4) Ivi, 15.

habetis a Deo, et non estis vestri? (1). Di che conchiude: *Glorificate et portate Deum in corpore vestro* (2). Laonde S. Pietro chiama il suo proprio corpo « un tabernacolo » (3), dimostrando così, ch'esso era una custodia del Verbo e dello Spirito. E S. Paolo dalla stessa dottrina trae più altri precetti morali (giacchè, come abbiam detto, il principio di tutta la morale cristiana è l'inabitazione di noi in Cristo e di Cristo in noi). E primieramente insegna ai cristiani di non contrarre matrimonio cogli infedeli pel rispetto che debbono avere a' proprii corpi santificati dalla dimora in essi di Cristo: *Nolite jugum ducere cum infidelibus. Quae enim participatio justitiae cum iniquitate? Aut quae societas luci ad tenebras? Qui autem consensus templo Dei cum idolis? Vos enim estis templum Dei vivi, sicut dicit Deus: « Quoniam inhabitabo in illis, et inambulabo inter eos, et ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi populus »* (4). Dallo stesso principio deduce l'amore e il rispetto che i mariti debbono avere alle loro mogli: *Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea. — Ita et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua. Qui suam uxorem diligit seipsum diligit. Nemo enim unquam carnem suam odio habuit: sed nutrit et fovet eam, sicut Christus Ecclesiam: quia membra sumus Corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus — Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (5).

Deduce ancora l'obbligazione che i Cristiani si astengano dal partecipare alle vittime immolate agli idoli. Perocchè dice: *Calix benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? Et panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus. Videte Israël secundum carnem: nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris? — Sed quae immolant gentes daemoniis immolant, et non Deo. Nolo autem vos socios fieri daemoniorum; non potestis calicem Domini bibere et calicem daemoniorum; non potestis mensae Domini participes esse, et mensae dae-*

(1) I Cor. VI, 19.
(2) Ivi. 20.
(3) IIª Petr. I, 13, 14.
(4) II Cor. VI, 14-18 – Lev. XXVI, 12.
(5) Eph. V, 25-32.

moniorum (1). Ma, quantunque il corpo de' Cristiani guasto dalle conseguenze del peccato d'origine riceva qualche influenza dalla grazia di Cristo, e coll'eucaristia riceva altresì qualche parte che in lui s'inserisce del corpo di Cristo; tuttavia il corpo animale è destinato a perire, perchè non può essere senza di ciò intieramente rigenerato: e però quell'elemento occulto di vita che quaggiù riceve da' Sacramenti, ma soprattutto dal Sacramento Eucaristico, è oggetto di fede, anzichè di piena e manifesta esperienza, e un saggio e un pegno della futura risurrezione; onde dice S. Paolo: *Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me* (2).

Lezione XC.

Ora il pane eucaristico non è solamente un vincolo d'unione del fedele con Cristo, ma ben anco de' fedeli fra loro.

E come l'unione del fedele comunicante con Cristo ha due modi, l'uno de' quali si fa immediatamente per Cristo, l'altro per lo Spirito Santo che diffonde nell'anime la carità che da Cristo procede; così parimenti una duplice unione de' fedeli fra loro trovano i fedeli che ricevono degnamente Gesu' Cristo nella SS. Eucaristia.

L'unione del fedele comunicante con Cristo che si fa immediatamente per Cristo è fondata in due ragioni. La prima, che tutti ricevono lo stesso Cristo tutto intero. La seconda, che ciascheduno converte in termine della propria vita quella quantità della carne e del sangue di Cristo che risponde alla quantità della sostanza del pane e del vino che era prima della transustanziazione.

L'unione del fedele comunicante con Cristo, che si fa per mezzo dello Spirito Santo, nasce dall'emissione dello Spirito e de' suoi doni che fa Cristo al fedele in quella misura che Cristo vuole e in proporzione della disposizione e della cooperazione dello stesso fedele.

---

(1) I Cor. x, 16-21. (2) Gal. ii, 20.

Queste due maniere d'unione che si formano o si perfezionano col ricevimento del Sacramento eucaristico sono indicate da S. Paolo in quelle parole: *Unum corpus et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae* (1).

Col sacramento della fede, cioè col battesimo, gli uomini incominciano ad essere membra del corpo mistico di Cristo; ma coll'eucaristia si connettono vieppiù col corpo di Cristo perchè una porzione di questo corpo, indivisa dal tutto, s'inserisce in essi quasi porzione di loro proprio corpo, e così vi ha una continuazione più piena di essi con Cristo. Ma l'essere essi divenuti corpo di Cristo non giova alla loro salute, anzi grandemente loro pregiudica, se, trovandosi essi in istato di peccatori con volontà avversa a Cristo, non ricevono l'unione dello spirito.

Che se la volontà non pone ostacolo, in tal caso lo Spirito di Cristo in essi si diffonde, ed allora giova loro senza fine l'essere un corpo con Cristo, col quale diventano in pari tempo, per così dire, uno spirito.

Per ciò adunque che riguarda l'Eucaristia, l'unione che forma di essi un corpo solo con Cristo (il qual corpo, sebbene reale, si dice mistico, che vuol dire occulto, perchè in questa vita non si vede ed è oggetto di fede) nasce dal divenire propria carne e proprio sangue del fedele quella porzione della carne e del sangue di Cristo che risponde alla sostanza del pane e del vino che era prima della consacrazione. E questo si fa in modo occulto, perchè il fedele non s'accorge che in lui rimanga una parte della carne e del sangue di Cristo, rimanendo questo velato sotto gli altrui accidenti, come rimane velato tutto il corpo reale di Cristo indiviso da quella piccola parte. Sicchè il corpo di Cristo rispetto al fedele non opera che spiritualmente, perocchè Cristo tutto intero nel suo corpo o condanna il fedele se in consapevole peccato, ovvero lo santifica comunicandogli lo spirito di santità. Ma ciò non toglie che rispetto a Cristo, questi non sia inserito nel fedele in parte col suo proprio corpo reale nel modo di essere eucaristico: e che un giorno, cioè dopo la vita presente, non si manifesti.

(1) Eph. IV, 4.

Cristo adunque da parte sua tiene tutti i fedeli che si comunicano uniti al proprio corpo reale, quasi con altrettante funicelle, colle diverse porzioni del pane eucaristico che loro divide. Onde questa parola di dividere o frangere il pane sì di spesso ripetuta nelle scritture parlanti di questo sublime mistero. *Coenantibus autem eis, accepit* JESUS *panem et benedixit ac fregit, deditque discipulis suis* (1). *Et manducantibus illis, accepit* JESUS *panem, et benedicens fregit et dedit eis* (2). *Ego accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam Dominus* JESUS, *in qua nocte tradebatur, accepit panem et gratias agens fregit* (3). E nella moltiplicazione dei pani, in figura del sacramento eucaristico: *acceptis quinque panibus et duobus piscibus, aspiciens in coelum, benedixit et fregit* (4). E del pari nella seconda moltiplicazione dei pani: *Et accipiens septem panes et pisces, et gratias agens, fregit et dedit discipulis suis et discipuli dederunt populo* (5). E la medesima espressione scrupolosamente inseriscono nella loro narrazione S. Marco (6) e S. Luca (7). Anche negli Atti Apostolici, facendosi uso della stessa parola solenne, vi si dice: *frangentes circa domos panem* (8), luogo che i sacri interpreti intesero dell'Eucaristia. Nella Liturgia Ambrosiana in quell'atto che il sacerdote spezza l'ostia dice: *frangitur corpus Christi:* la quale espressione, acciocchè non contenga errore, deve intendersi come la dichiarò il Sassi nella sua Dissertazione.

Il corpo di Cristo adunque non può dividersi, ma niente vieta che una parte del corpo di Cristo nel suo essere eucaristico sia legata più strettamente delle altre col corpo del fedele che si comunica; e questa parte, che più strettamente si lega col corpo di un fedele, sia diversa da quella parte con cui più strettamente si lega il corpo di un altro fedele; e queste diverse parti, ciascuna delle quali è destinata alla nutrizione spirituale di un fedele rimanendo indivisa dall'intero corpo di Cristo, sieno corrispondenti a quella quantità della sostanza del pane che vi avea in ciascuna

(1) Matth. XXVI, 26.
(2) Marc. XIV, 22.
(3) I. Cor. XI, 23 24.
(4) Matth. XIV, 19.
(5) Matth. XV, 36.
(6) Marc. VIII, 6.
(7) Luc. IX, 16.
(8) Act. II, 46.

ostia prima della consacrazione: le quali parti si raffigurano in que' grani di frumento sparsi dal seminatore e cadenti altri sulla pubblica via, altri sulla pietra, altri fra le spine, ed altri finalmente sul buon terreno (1), giacchè Cristo altrove si chiama appunto grano di frumento (2).

Tutti adunque i fedeli mediante l'Eucaristia s'attengono al corpo di Cristo e formano un sol corpo mistico e tuttavia reale con esso lui. Quindi sono altresì uniti strettamente fra sè, come le membra d'un solo corpo, che quantunque distinte non sono divise: *Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra* (3). Laonde, giusta l'esposta sentenza, la diversità delle membra del corpo mistico di Cristo troverebbe altresì un fondamento nella diversità di quella porzione eucaristica che ricevono, e che in ciascuno frutta diversamente secondo il terreno o secondo la qualità della pianta in cui viene innestata. L'unione poi dei fedeli fra loro, l'unione, dirò così, misticamente corporea, risulta dal partecipare tutti come cibo e nutrizione di una parte appartenente allo stesso corpo, e dal ricevere colla detta parte l'intero e identico corpo di Cristo in se medesimi, il quale non può separarsi da quella parte che ciascuno in modo più speciale si appropria.

Lezione XCI.

Ma soltanto l'unione che nasce dallo Spirito Santo è quella che unisce non la sola *natura* dell'uomo con Cristo, la quale s'unisce per la sopradescritta unione corporale, ma lo stesso uomo, la stessa persona dell'uomo: e che unisce in un solo spirito tutte le persone dei fedeli fra loro, perocchè dice San Paolo: *qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est* (4).

Questa unione spirituale che procede dalla corporale, come

(1) Matth. XIII, 3-23.
(2) Joann., XII, 24-25.
(3) Rom. XII, 4, 5.
(4) I Cor. VI, 17.

lo Spirito di Cristo procede da Cristo, fu quella che GESU' Cristo domandò al Padre nella sublime orazione che fece nel cenacolo: *Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum sicut et nos. — Non pro eis rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint: ut credat mundus quia tu me misisti. Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis: ut sint unum sicut et nos unum sumus. Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum: et cognoscat mundus quia tu me misisti, et dilexisti eos sicut et me dilexisti* (1). Cristo dunque, l'identico Cristo è ugualmente tutto in tutti, e tutte le parti di Cristo comunicano della loro virtù a tutte le parti dell'uomo, di che fu figura la maniera usata da Eliseo a risuscitare il figlio della Sunamitide. Perocchè narra la Scrittura: « ingressusque clausit ostium super se et super puerum, « et oravit ad Dominum. Et ascendit et incubuit super puerum: « posuitque os suum super os ejus et oculos suos super oculos « ejus, et manus suas super manus ejus: et incurvavit se super « eum, et calefacta est caro pueri (2) ». Essendo dunque il medesimo Cristo in tutti, tutti hanno, per lo Spirito Santo che in essi si diffonde, e sanno d'avere un solo ed identico bene infinito, tutti una sola vita immortale, quella che partecipano da questo bene che possedono cioè da Cristo, tutti un solo amore, una sola volontà. Onde de' primi fedeli si legge: *Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una* (3). Di che proveniva che, come avevano in comune Cristo che era l'unico loro bene, così volessero avere in comune anche l'altre cose che non reputavano beni se non in ordine a Cristo: « Nec quisquam eorum quae possidebat aliquid « suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia. — Neque « enim quisquam egens erat inter illos. Quotquot enim posses- « sores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant pretia « eorum quae vendebant et ponebant ante pedes Apostolorum. Di- « videbatur autem singulis prout cuique opus erat (4) ». E descri-

(1) Joann. XVII, 11-23.
(2) IV Reg. IV, 33-34.
(3) Act. IV. 32.
(4) Ivi, IV, 34, 35.

vendo questa unanimità e comunità di beni si fa dagli Atti Apostolici speciale menzione dell'Eucaristia, che n'era il fonte e la più efficace cagione, perchè si dice: « Omnes etiam qui credebant « erant pariter et habebant omnia communia. Possessiones et « substantias vendebant, et dividebant illa omnibus prout cuique « opus erat. Quotidie quoque perdurantes unanimiter in templo « et frangentes circa domos panem, sumebant cibum cum exul- « tatione et simplicitate cordis, collaudantes Deum et habentes « gratiam ad omnem plebem (1) ».

L'esemplare di questa unione che Cristo desiderava nei suoi fedeli era l'unione ch'egli aveva col Padre suo: *ut sint unum sicut et nos*. Il Verbo divino col suo Padre è unito colla natura che è identica nell'uno e nell'altro, ma è distinto quanto alla personalità. Così ne' fedeli deve restar distinta la personalità di ciascuno, ma debbono comunicare fra loro nella natura. Gli uomini, prescindendo dalla grazia, convengono nella medesima specifica natura, quindi la loro medesimezza appartiene al solo ordine ideale ed oggettivo, ond'essi, avendo il modo di essere soggettivo, non conseguono da questo di essere veramente unificati nè quanto alla persona, nè quanto alla natura.

Ma il Verbo divino è oggetto non solo ideale, ma reale; onde il suo operare (in quanto trapassa l'ordine della natura e tende a perfezionarla compiendo le sue lacune e limitazioni senza distruggerla), è sempre perfetto e compiuto, e però vòlto a realizzare l'oggetto anche rispetto alle nature soggettive. E perocchè in tutti gli enti il principio ritrae la determinazione e l'attività sua dal termine immanente con cui è legato per sintesi ontologica, e il termine del principio intellettivo è l'oggetto; perciò il Verbo manifestandosi alle intelligenze le unifica anche realmente: perocchè, in quanto hanno per termine lo stesso Verbo, il principio intelligente che le costituisce soggettivamente viene determinato ed attuato nello stesso modo, e s'identifica non totalmente, ma in quanto ha quell'oggetto reale comune. In quanto poi il Verbo si manifesta diversamente e con diversi gradi di luce alle intelli-

(1) Act. II, 44-47.

genze finite, in tanto esse si distinguono fra loro. E nel battesimo già si dà questa segreta comunicazione del Verbo, e questa parziale identificazione, della quale S. Paolo scrive: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma* (1).

Ma Cristo non era solo Dio, ma anche uomo, in modo però che la personalità di quest'uomo risiedeva nel Verbo di Dio, onde il Verbo di Dio come persona reggeva l'umanità quasi potenza inferiore. Quindi anche l'umanità riceveva dal Verbo il divino istinto di unificare realmente gli uomini, ne' quali amava la similitudine della natura; e questo l'ottenne coll'istituzione del Sacramento eucaristico, nel quale tutti gli uomini acquistano per termine della loro vita sensitiva una porzione del corpo di Cristo indivisa dall'intero corpo, e quindi anche il principio sensitivo, base della natura umana, ha una identificazione parziale di natura, rimanendo distinte le persone. Onde aveva ben ragione Isaia di cantare predicendo le opere del Salvatore: « Haurietis aquas « in gaudio de fontibus Salvatoris, et dicetis in die illa: Confite- « mini Domino et invocate nomen ejus: notas facite in populis « adinventiones ejus. — Exulta et lauda habitatio Sion: quia « magnus in medio tui Sanctus Israël » (2).

LEZIONE XCII.

Dall'essere Cristo connesso coll'uomo, e l'uomo inserito in Cristo come tralcio nella vite ne' modi sopraddetti, ne viene che l'uomo sia connesso altresì coll'eterno Padre, nel seno del quale è il Figliuolo, e che è pure nel Figliuolo. *Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint. — Ego in eis et tu in me: ut sint consummati in unum* (3). E l'Apostolo: *Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis* (4).

Quindi la società dell'uomo con Cristo ordinata dal Padre, di

(1) Eph. IV, 5.
(2) Is. XII, 3-6.
(3) Joann. XVII, 21-23.
(4) Ephes. IV, 6.

cui dice l'Apostolo: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus Jesu Christi Domini nostri* (1), è società ad un tempo col Padre stesso, come insegna S. Giovanni: *ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et cum Filio ejus JESU Christo* (2). E si osservi quanto qui è proprio il vocabolo di *società*, la quale esige che più persone abbiano un bene posto in comune. Ora i fedeli con Dio e fra sè hanno in comune, e in comune godono il loro bene che è appunto Cristo, e il suo Corpo santissimo, ed il suo Spirito.

12 luglio 1849, Santa Lucia sopra Caserta,
S. Jo. Gualb.

E venendo a parlare dello Spirito che emette Cristo in quelli ne' quali egli dimora, primieramente diremo che questo è Spirito di vita *soggettiva*. Perocchè nell'essere senziente ed intelligente, considerando com'egli è ontologicamente costruito, si distinguono due estremi, il *principio* ed il *termine*. E benchè il principio (che è propriamente il soggetto) non sia senza il termine, tuttavia, posto ch'egli esista, ha un'attività sua propria colla quale può più o meno aderire al termine. Il che si scorge massimamente nelle creature intelligenti e libere, di cui l'atto soggettivo, che può essere di maggiore o minore intensità, è l'adesione dell'amore. Laonde, quantunque non si può dare l'atto soggettivo dell'amore se manchi l'oggetto cui amare, secondo l'adagio *voluntas non fertur in ignotum;* tuttavia, quando vi ha l'oggetto, questo può essere più o meno amato dal soggetto. Nell'ordine della vita soprannaturale, di cui parliamo, l'oggetto immediato è sempre Cristo. Ora l'atto soggettivo, col quale si ama Cristo conosciuto, è mosso dallo Spirito Santo. Questo Spirito è mandato dall'oggetto stesso, cioè da Cristo.

Cristo adunque è l'autore immediato della *vita oggettiva*, fonte della soggettiva. Della *vita oggettiva* disse Cristo: *Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti JESUM Christum* (3), e questa vita si dice oggettiva, non perchè non sia anch'essa un atto del soggetto (nel qual

---

(1) I Cor. I, 9. (2) I Joann. I, 3, 6, 7. (3) Joann. XVII, 3.

senso ogni vita è soggettiva), ma perchè è determinata necessariamente dalla sola percezione immanente e primitiva dell'oggetto, ove non vi ponga ostacolo la volontà che può rifiutarla, il quale oggetto Cristo ha lo Spirito Santo in se medesimo.

Della *vita soggettiva*, opera speciale dello Spirito Santo, Cristo disse: *Et notum feci eis nomen tuum, et notum faciam* (mandando il Santo Spirito personalmente); *ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis* (1).

Nell'una e nell'altra vita opera lo Spirito Santo, che perciò si chiama *Spiritus vitae* (2), in quanto entrambe sono soggettive, atto del soggetto; ma nella prima lo Spirito opera inizialmente e quasi potenzialmente, non ancora compiutamente e molto meno personalmente (con che vogliam dire che al sentimento dell'uomo lo Spirito non si manifesta come persona, ma in forma di doni semplicemente, e non distinto da Cristo).

L'effetto dello Spirito Santo è di aggiungere forza all'attività soggettiva soprannaturale in modo che conosca più vivamente e perfettamente Cristo e le sue parole, e più grandemente ed efficacemente lo ami.

Il Verbo si rimane distinto dal soggetto uomo in cui dimora per quella differenza che v'ha fra l'oggetto e il soggetto, la quale è categorica; lo Spirito Santo si rimane distinto solo come il creante e il creato, il movente e il mosso. Il soggetto mosso, nel nostro caso, sente la mozione, sente che vi ha in sè quello che non era prima, sente la carità, possiede le azioni sante; ma non iscorge per questo alcun oggetto nuovo, perchè lo Spirito non ha la forma oggettiva propria del Verbo. Onde Cristo disse: *Spiritus ubi vult spirat, et vocem ejus audis, sed nescis unde veniat aut quo vadat: sic est omnis qui natus est ex spiritu* (3). E S. Paolo distingue la mente dell'uomo, la quale ha l'oggetto per forma, dallo *spirito* che è a foggia d'istinto senza oggetto nuovo e suo proprio, onde dice: *Qui enim loquitur lingua, non hominibus loquitur sed Deo: nemo enim*

---

(1) Joann. XVII, 26.
(2) Rom. VIII, 2 — II Cor. III, 3-6 — I Petri III, 18.
(3) Joann. III, 8.

audit. Spiritu autem loquitur mysteria. — Nam si orem lingua, spiritus meus orat, mens autem mea sine fructu est. Quid ergo est? Orabo spiritu, orabo et mente: psallam spiritu, psallam et mente (1).

Ed altrove dice che lo Spirito prega nell'uomo, e dimanda quel che deve dimandare, quando l'uomo stesso non sa che cosa debba dimandare siccome si conviene (2). Lo Spirito si unisce dunque, e in certa maniera si mescola col soggetto che egli santifica, operando in lui in modo che il soggetto è insieme quello che opera. Onde Cristo attribuisce allo Spirito l'uomo nuovo, l'uomo nato alla santità; il qual uomo perciò si dice divenuto uno spirito con Dio: *Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Quod natum est ex carne, caro est: et quod natum est ex spiritu, spiritus est* (3). E S. Paolo: *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est* (4). Onde lo stesso Apostolo dice, che lo Spirito in noi prega quando noi preghiamo: *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui autem scrutatur corda, scit quid desideret Spiritus: quia secundum Deum postulat pro sanctis* (5).

Ma, oltrechè lo Spirito viene dato *secundum mensuram donationis Christi* (6), come s'esprimono le Scritture, rimane sempre distinta la consapevolezza divina dello Spirito, dalla consapevolezza umana dell'uomo, nel quale lo Spirito si manifesta. E così pure si distingue la giustizia di Dio, *qua ipse justus est*, dalla giustizia di Dio *qua nos justos facit* (7); perocchè, benchè sia una la giustizia e la santità ed identica, tuttavia sono diversi i soggetti che la partecipano o la possiedono, e n'hanno il sentimento o la consapevolezza.

---

(1) I Cor. XIV, 2-15.
(2) Rom. VIII, 26-27.
(3) Joann. III, 5, 6.
(4) I Cor. VI, 17.
(5) Rom. VIII, 26, 27.
(6) Eph., IV, 7.
(7) Conc. Trid., sess. VI, c. VII.

Lezione XCIII.

Come adunque Cristo unifica la natura umana, così il suo Santo Spirito unifica le persone umane nella più intima società . . . .
. . . .

Nulla osta alla stampa.
Torino, 7 marzo 1882.
✠ LORENZO, *Arcivescovo*

INDICE

LIBRO PRIMO

DELLA GENERAZIONE ETERNA DEL VERBO

LIBRO SECONDO

DELLA CREAZIONE FATTA PEL VERBO